ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود عند الصوفية المسلمين

الدكتـــورة

نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ مساعد بقسم الفلسفة
كلية الآداب- جامعة المنصورة

راجعه وقدم له وكتب حواشيه
الأستاذ الدكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب – جامعة المنصورة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ
قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ
فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى
ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾

قال تعالى

إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ

وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

صدق الله العظيم

تقديم:

فى تقديمنا للباحثة فى كتابها الذى صدر عن أطروحة الماجستير بعنوان "تاريخ العداء للإسلام" ، وفى دراستها القيمة على "رينولد نيكلسون" بعنوان "التأصيل والتنظير فى دراسات نيكلسون على التصوف الإسلامى" قلنا أن تقديم الأب لابنته أمر بالغ الصعوبة، ويعتريه الكثير من التأويلات، ومع ذلك حظيت الدراسة التى نشرتها "دار الإسراء" بكثير من الاهتمام لعوامل كثيرة منها أصالة الموضوع، وجدته ومنهج تناوله، والمصادر التى استعانت بها الباحثة فى أصولها الإفرنجية، وكذلك المحاولة الجادة والمبتكرة فى علاج الباحثة لقضية العداء للإسلام والنبى محمد (ﷺ).

فلما حان موعد اختيار الباحثة لموضوعها لأطروحة الدكتوراه كان عليها أن تختار موضوعاً لا يقل أهمية وحداثة عن موضوع رسالتها للماجستير.

لذلك كان علىَ أن أناقشها فى كل ما طرحته من موضوعات إلى أن استقر بها المقام فقررت اختيار موضوعها للدكتوراه بعنوان "ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود عند صوفية المسلمين"

The Faculities of The Extreme Mystical Consciousness and The Universal Visions; According to Muslim Mystics.

وكما هو واضح من عنوان الأطروحة نتبين أن الباحثة تحاول سبر أغوار الوعىَ الصوفى الفائق للحس والمتعالى على المكان والزمان، كما

أنها تحاول تقصى حقيقة التجارب الروحية السامية وكيفية عمل الملكات الكامنة تحت عتبة الوعىَ أو فوق عتبة الوعىَ.

كما لاحظت أن الباحثة تحاول جاهدة علاج قضية التناقض القائمة بين عالمين: عالم الزمان وعالم الأزل أو العالم الطبيعى، والعالم المقدس أو بين الحق المستجن فى قلب الإنسان العابد، والحق كما أخبر عن نفسه جل شأنه.

وفى سبيل الإجابة عن الأسئلة الصعبة المتعلقة باستكشاف عالم غيبى، أو عوالم تقع تحت عتبة الوعىَ، وعوالم تقع خارج نطاق الوعىَ تقصى البحث دراسات سابقة على درجة عالية من الأهمية كدراسة جاكوب نيدلمان "Jacob Neeedleman" بعنوان "الحاسة الكونية" "The Sense of The Cosmos" كذلك دراسة إيفلين أندرهل بعنوان "دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحىَ لدى الإنسان" "A study in the nature and the Development of man's Spiritual Consciousness". وكذلك أيضاً استطلعت آراء "وليم جيمز" فى مؤلفه الهام "تنوع الخبرة الدينية" "The varieties of Religious Experience" ومنها أيضاً الدراسات التى قدمها كاتب هذه السطور بعنوان "التصوف والوعىَ الكونى" "Mysticism and the Cosmic Consciousness" ودراستى بعنوان "الحاسة الكونية" ضمن كتاب "المدخل إلى التصوف الفلسفى دراسة سيكوميتافيزيقية.

ومن الأهمية بما كان أن نتبين أن المصادر التى توفرت لهذه الدراسة كانت من الأهمية والتعدد بحيث كان فى متناول الباحثة عدد لا بأس به من

الدراسات المعاصرة والحديثة إلى جانب المصادر الأصيلة من كتب التـراث الصوفى.

وقد استحدثت الباحثة منهجاً جديداً فى الدراسات الروحية يمكـن أن نطلق عليه "منهج الوعىَ المفارق للحس والكامن تحـت عتبـة الـوعىَ" وبالتالى كان عليها أن تبرز ملكات تبدو طبيعيـة إلا أنهـا قابلـة للتمـدد والتوسع بحيث تتناسب وطبيعة الخبرة الصوفية السامية.

لذلك كله استحدثت الباحثة طريقة عمل الحواس عندما تتجاوز عتبة الوعىَ، وعندما يجاوز النظام الطبيعى مداه ليلتقى مع النظام الإلهى وكذلك عندما يلحق الزمان بالأزل. ومن هنا ظهرت ملكات كالسـماع، والخيـال، وقوى الفراسة ملكات فائقة تعمل من خلال وعاء أعد ليكون وسعاً يتسـع للتجلى الإلهى. وهو القلب المستنير بنور الهوية الإلهية.

ومن الجيد فى مجال البحث العلمى أن يقرر الباحث حقائق تغيب عن الكثير فنرى الباحثة تقرر أن قانون الإدراك الفائق أو الكشف السامى هـو قانون أجراه الله فينا، كمن عند البعض ولم يتم دفعه للعمل، وانطلق عنـد آخرين خصهم الله سبحانه وتعالى بفضل من عنده وكشف لهم أستار الحكم الغيبية.

ويؤكد هذا أن الصوفية الذين يتحدثون عن عالم غيبى عند أطـراف العالم المحسوس كانوا على حق فيما فهموا من آيات القرآن التـى تقطـع بوجود هذا العالم المستور.

وهذا يفسح مجالاً لعمل الملكات الفائقة انطلاقاً من عالم محسوس إلى عالم غيبيٍ مفارق. وهنا أيضاً نتبين مجموعة من العلاقات تبدأ من استنباط العلم والفهم والتوسم والفراسة إلى علوم المجاوزة والعلم اللدنى وعلوم الكشف والشهود، والتجليات الإلهية.

إننا لا يسعنا ونحن نقدم لهذا الكتاب إلا أن نقرر فى وضوح أن الباحثة كعادتها ترتاد مجالاً من المجالات التى كانت شبه عصية على البحث، وهى تقدم جديداً فى مجال الدراسات الروحية والسيكوميتافيزيقية وتفتح آفاقاً جديدة للبحث العلمى فى مجال دراسات الفلسفة الإسلامية والتصوف.

نفع الله بهذا العلم ووفق الباحثة إلى مزيد من الهداية والتفرد.

الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب – جامعة المنصورة

المقدمة

ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود عند صوفية المسلمين

المقدمة:

سبحان الله المتجلى فى كل جهة والمتخلى عن كل جهة والذى جعل من قلوب أوليائه مصابيحاً للهدى لتستنير بنوره وصلى الله على سيدنا محمد والحمد لله وبعد:

موضوع هذا البحث "ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود عند صوفية المسلمين" وهو موضوع على درجة عالية من الأهمية فى مجال نظرية الإدراك الروحى الفائق والباطنى العميق عند صوفية المسلمين ومع ذلك لم يحظ بعناية الباحثين برغم الدراسات العديدة التى قدمها البعض فى مجال النظرية الصوفية العامة فى المعرفة.

إلا أن الباحثة كانت تحاول رصد تجربة صوفية متسامية وفائقة للحس، ومتجاوزة للزمان والمكان - فكان عليها أن تعبر السؤال القائل - ما هى المعرفة الصوفية؟ وما هو منهجها، أو غايتها؟ إلى السؤال الهام والذى لم يتناوله الباحثين بالإجابة وهو: ما هى ملكات الإدراك الفائق. ثم كيف تعمل هذه الملكات، وما علاقتها بالقلب، ومن ثم علاقتها بالكون ورؤى الوجود؟ ولأن هذا السؤال يمثل إشكالية البحث الرئيسية فقد كان على الباحثة أن تعى طبيعة التجربة وأن تظهر سماتها وخواصها تباعاً بقصد إخضاع الظاهرة للدراسة ومن هذه الخواص ما يلى:

- كون التجربة متعالية على المكان والزمان.
- كون تجربة الإدراك واقعية وحقيقية.
- التجربة نورانية وتمثل لحظة يفيض فيها النور الإلهى على القلوب التى أعدت لاستقباله، وهى لحظة لقاء بين الزمان والأزل أى بين ما هو إلهَى وما هو بشرى.
- التجربة تمثل خرقاً للقانون الطبيعى، وتجاوزاً لمعطيات الحواس، وضرباً للقيود المادية.
- مدركات هذه اللحظة الأزليةَ مقدسةَ وإلهية وهى تستعصى على الوصف، ولا يمكن التعبير عنها بالكلمات العادية لأن ألفاظ اللغة قاصرة.
- هذه التجربة تعبر عن مفارقة Paradox تنشأ من العلاقة بين المحدود واللامحدود، وبين التناهى واللاتناهى، وبين المقدس واللامقدس، وبين الحق المستجن فى قلب الإنسان الصوفى والحق جل شأنه.

على أن الباحثة تشدد على أن المبدأ الطبيعى لا يتعارض مع الإيمان بحقيقة مطلقة أو الإيمان بالله (المطلق)، تلك الحقيقة التى تقع خارج المكان والزمان.

إلا كثيراً من الباحثين من أمثال "وولتر ستيس" W. Stace؛ و"بوك R. M. Bucke" وغيرهم يعتقدون أن منشأ الحالات الصوفية المتسامية فى الذهن البشرى هو نتيجة للأسباب الطبيعية، وكأنما هو يصنع علاقة بين ما هو واقع خارج القلب الصوفى وما هو باطن فيه، أو هى علاقة بين

الكون المصغر "Microcosm" الإنسان، والكون فى الخارج "Universe"، تنقل الإنسان من مجال الإدراك الطبيعى إلى مجال الوعىَ الكـونى والإدراك المفارق.

ولكىَ تكون الدراسة على قدر كبير من الدقة فقـد حاولـت الباحثـة تقصى العديد من الدراسات السابقة فى الشرق والغرب.

إلا أننا يجب أن نذكر بعض الدراسات الغربية فى مجال الوعىَ الكونى والحواس الفائقة من أمثال الدراسة التى قدمها جاكوب نيدلمان Jacob Needleman بعنوان الحاسة الكونية "The sense of the cosmos"، وكذلك الدراسة التى قدمتها إيفلين أندرهل بعنوان [دراسة على طبيعة وتتطور الوعى الروحى عند الإنسان] "A study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness". وكذلك الدراسة التى قدمها وليم جيمز فى كتابه "The Varieties of Religious Experience" واصطلح عليها بالوعى الصوفى الحاد "Extreme State of Mystical Consciousness" وأخيراً البحث الذى قدمه الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين بعنوان "التصوف والوعى الكونى" "Mysticism and the Cosmic Consciousness" وكذلك دراسته على الحاسة الكونية، ضمن مؤلفه [المدخل إلى التصوف الفلسفى – دراسة سيكوميتافيزيقية] وسوف تحاول الباحثة الاستفادة من هذه المؤلفات وغيرها من الدراسات، وكذلك المصادر الصوفية الأصيلة. وبحث من هذا النوع يمثل سبقاً فى مجال الدراسات الصوفية "النفسية الميتافيزيقية" خصوصاً عندما يتم تقصى حقيقة التحول الذى يطرأ على الجانب المادى فى

الإنسان ليتغلب الجانب الروحى ويفسح المجال لنشأة الملكات والقوى الفائقة – ثم يتابع كيفية الإدراك الصوفى الحقيقة السامية المقدسة والرؤى الوجودية المترتبة على حالات الكشف والاستنارة.

لذلك ستكون مشكلة البحث كامنة فى الإجابة على الأسئلة الآتية:

أولاً : ما هى الملكات الفائقة ؟.

ثانياً: كيف تنشأ هذه القوى أو الملكات وكيف تعمل لتدرك حقائق غيبية مقدسة؟.

ثالثاً: ما هى الرؤى الوجودية المترتبة على الكشف الصوفى؟.

وفى سبيل الإجابة على هذه الأسئلة سوف تفيد الباحثة من الدراسات الحديثة والمعاصرة التى سبق ذكرها، وغيرها كلما كان ذلك ممكناً.

وهى تعى أن الدراسات النفسية السيكوميتافيزيقية فى مجال التصوف محدودة للغاية، وكما أن الباحثة تفطن إلى ما قررته "إيفلين أندرهل" من أن عمل هذه الملكات الفائقة يتوقف على الهروب من سجن العالم المادى المحسوس من أجل اتصال الوعى العميق مع الحقيقة المقدسة.

كذلك فإن جهاز الوعى العميق يبدأ فى العمل ليفسح مجالاً لعمل تلك الملكات الروحية ليمكنها من الخروج من حدود المدركات الزمانية والمكانية إلى سعة فضاء الكشف والاستنارة، وشهود الحقيقة المقدسة، والاتصال بالمطلق.

ومن الحواس الفائقة التى ذكرها الصوفية من أمثال "أبو القاسم القشيرى" (ت ٤٦٥هـ) ما جاء فى كتاب "رينولد نيكلسون" - صوفية الإسلام "The Mystics of Islam" وهى على النحو التالى:-

١- القلب الذى يعرف الله حق معرفته.

٢- الروح التى تسعى إليه وتعشقه.

٣- السر الذى يشاهده. The in most ground of the Soul

فأما "القلب" كما يحدد معناه أبو حامد الغزالى فهو لطيفة ربانية لها بالقلب تعلق وليس المقصود به ذلك القلب المكون من لحم ودم.

وأما السر كما يقول القشيرى "فهو لطيفة مودعة فى القالب كالأرواح وهو محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل المحبة والقلوب محل للمعارف.

وأما "الروح" فهى عين مودعة فى القوالب، وهى عين لطيفة، والإنسان حىّ ما دامت الأرواح فى الأبدان، ولها ترق فى حال النوم وتفارق البدن ثم تعود إليه.

ولما كان القلب الروحانى محل التلقى فقد لاحظنا أن وولتر ستيس "W. Stace" يصف عمل هذه الملكات، ودورها فى الإدراك بأنها وسيلة النظر المتبادل، واللقاء المنشود بين النظامين الطبيعى والإلهى كما قدمنا.

والصوفية المسلمين يجعلون من القلب وسليلة النظر المتبادل بين الحق والخلق لذلك يوصف بالنور الأزلى والسر العالى المنزل فى عين الأكوان لينظر الله تعالى به إلى الإنسان.. وهو الوسع الذى يسع الحق جل شأنه طبقاً لنص الحديث القدسى.

كما يذكر الصوفية العديد من الملكات الأخرى التى تنضم إلى ملكات الإدراك الفائق ومنها البصيرة "Insight"، والفراسة "The power of Descernment"، والخيال "Imagination" والرؤى "Visions".

وتستنفر هذه القوى جميعها بعد المجاهدة ورياضة النفس بالتأمل والتركيز على الحضور الإلهى فى الوعىّ، ومحاولة الصوفى فهم فكرةَ المطلق فهما يتناسب وعمق الرؤية، وقداسة المشاهدة.

فأما البصيرة فهى الحاسة الروحية المؤهلة لرؤية الله وهى رؤية بالقلب، ونظر إلى ما توارى من الغيوب بأنوار اليقين.

وأما الفراسة فهى خاطر يهجم على القلب على حسب قوة الإيمان، ومن ينظر بنور الفراسة فإنما ينظر بنور الحق، والفراسة كما يقول القشيرى، معرفة حملت السرائر فى الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق سبحانه إياها. "والفراسة" عند الصوفية وهبية إلهامية يخلقها الله فى القلب. وهى أرواح تتقلب فى الملكوت فتشرف على معانى الغيوب قال رسول الله (ﷺ) "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ربه".

وأما الخيال والرؤى، فهما وسيلة العبور إلى الإطلاق، وهما المعبر إلى الأزل أو هما منطقة اللقاء بين الزمان والأزلية، ويشكل "الخيال" فرعا من أصل العلم الإلهى الذى تفرع عنه "فالرؤيا" عند ابن عربى اتصال بعالم "المثال" أو عالم الغيب، والخيال هو الوجود بأسره ما ظهر منه ومال لم يظهر.

منهج الدراسة:

سوف تستخدم الباحثة المنهج التحليلى والنقدى لمعالجة إشكالية هذا البحث من خلال فصوله التى سوف تعد لتشكل فى حد ذاتها عناصر استدلال الباحثة على صدق فروض بحثها - التى تؤكد أن كبار الصوفية يتمكنون فى النهاية وبعد رحلة المجاهدة والرياضات الروحية من تطوير ملكات روحية فائقة تعبر حدود المكان والزمان، وتكون وسيلة الصوفى لقيام علاقة بين نظامين (نظام كونى، ونظام غيبى) أو نظام إلهى ونظام طبيعى.

وسوف يشتمل هذا البحث على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة على النحو التالى:

الفصل الأول: القلب والإدراك الفائق:

تحاول الباحثة فى هذا الفصل الكشف عن ملكات الإدراك الفائق وكيفية عملها - وتعرفها بأنها القوى الكامنة فى القلب والمنورة بنور القدس وتكون بمثابة البصر للنفس، أو هى الروح الغامضة فى الإنسان

التى يرى بها الصوفى النور المقدس من خلال تلك الحواس التى تعلو على المكان والزمان.

كذلك ستحاول الباحثة رصد العلاقة بين القلب وعين البصيرة "Oculus Gords" أو عين القلب التى ترى عبر الحجب، كما تتابع المعانى القرآنية التى تجعل من القلب مركزاً للفهم والتدبر، وباعتباره وسعاً يسع التجلى الإلهى فى الأرض.

كذلك ستناقش الباحثة العلاقة بين القلب باعتباره لطيفة ربانية شفافة والروح والسر، والعقل كما قدمها "أبو حامد الغزالى" الذى لا يضن على القلب بعلوم الوهب والإلهام، والرؤية المباشرة "Apocalyptic Vision".

ثم تعرض الباحثة لموقف فلاسفة الصوفية من القلب باعتباره روح الله المنفوخ فى آدم وباعتباره قلب عاقل له وجه وله عيون وله آذان بها يعقل ويرى ويسمع كما يفهم "ابن عربى" الذى يراه محلاً للكشف والإلهام.

وتقف الباحثة على معانى الوسع القلبى - وطبيعة الكشف القلبى، والرؤية المباشرة، والوعىّ الإعجازى كما يراه العديد من الباحثين الغربيين من أمثال " كين فبر Ken Welber"، و"إكهارت Ekhart" و"آلن وات Alan Watt" وغيرهم.

كذلك ستكشف الباحثة عن رؤى الوجود وطبيعة الزمان وعلاقته بالأزل، وحقيقة القلب ووجوه هذا الكائن الكونى وكيفية قبوله للتجليات الإلهية واتصال النور القاهر الإلهى بالنور القلبى وكيف يتحول إلى قناة

واصلة بين السماء والأرض ووعاء يحوى فى داخله كل ملكات الإدراك الفائق.

الفصل الثانى: السماع وملكات الإدراك الفائق:

ويناقش هذا الفصل كيف يمكن الوصول بالسماع والتأمل إلى مستوى البصيرة الروحية وانفتاح الحاسة التى يمكنها أن تسمع أصواتاً من عالم الغيب، وتسمع قرآناً يجعل القلوب فى حالة وجل وخشوع لله. وهذا يكشف عن السماع كآلة من آلات الإدراك المقدس، وكيف يتحول إلى ملكة تطل على مشارف الغيب.

وسوف تتوقف الباحثة أمام السماع بين الإباحة والتحريم، وموقف النبى (ﷺ) من السماع كذلك سوف يكشف هذا الفصل عن كيفية تحول السماع إلى رؤية شاملة للوجود، ومجاوزة لقيود المكان والزمان والدخول إلى عالم الأزل، وما يترتب على هذا من مواقف وجودية وإشراقات نورانية، وأثر تقاطع النظامين الطبيعى والإلهى، والزمان والأزل، وعلاقة ذلك برؤى الوجود.

الفصل الثالث: الخيال "Khayal" imagination والإدراك الفائق:

وفيه تعرض الباحثة للخيال كملكة من ملكات وقوى الإدراك الفائق، وأصل الوجود الذى فيه كمال ظهور المعبود. كما تعرض لمعنى قول النبى(ﷺ) "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا".

وتتعرف الباحثة على صور الخيال وأنواعه وما يتعلق بها من رؤى وأحلام، وعلاقة الخيال بالوهم، والهمة. كما تتابع الباحثة كيف توسع "ابن عربى" (ت ٦٣٨هـ) فى معانى الخيال ليجعل منه فى النهاية نظرية متكاملة فى الوجود، وصوره علمية للكون مرتسمة فى علم العالم فى الحضرة الوجودية التى هى عنده حضرة الخيال.

وتقف الباحثة على أقسام الخيال كما رصدها الشيخ الأكبر، ومنها الخيال المطلق، والخيال المحقق، والخيال المنفصل، والخيال المتصل، وأخيراً ترصد الباحثة ما تشكله كل من الرؤى، والأحلام، والتخيل من مدركات وعلاقة كل هذا بالإدراك السامى ورؤى الوجود وتجليات "الصورة المحمدية" المخلوقة من اسم الله البديع القادر والتى نظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغافر، فانقسمت قسمين، وجعل الله نصفها المقابل لليمين دار السعادة (الجنة)، ومن نصفها الشمال دار الأشقياء (النار)، وهى رؤية وجودية مترتبة على الخيال.

وترصد الباحثة كيف تكون الرؤى معبراً بين عالمين، وجامعاً بين ضدين (خيال متصل، وخيال منفصل)، أو بين عالم الأمر وعالم الخلق.

كذلك يعرض الفصل للهمة كقوة من قوى الخلق والإبداع، وملكة قادرة على التصرف فى الأكوان، وتواصل الباحثة الكشف عن الخيال فى الرؤى كعيان صوفى يحظى فيه الصوفى بنوع من الوعىَ المتسامى والإدراك الفائق.

الفصل الرابع: الفراسة "The Power of Descernment" والإدراك الفائق:

وفى هذا الفصل تعرض الباحثة المعانى المختلفة لمصطلح الفراسة وما يتعلق من هذه المعانى بالإدراك الفائق. كما يعرض هذا الفصل لمعنى الفراسة كما جاء فى القرآن الكريم وكما ذكره النبى (ﷺ). باعتبارها علم من علوم التوسم، بالإضافة إلى كونها من علوم الإلهام والوهب، وعلم صادق يستطيع به المتفرس أن يطلق أحكاما صادقة على ما يتفرسه.

وسوف تفرق الباحثة بين طريقة عمل كل من المتوسم، والمتفرس، والمستنبط، والربانى.

فالمستنبط يطالع الغيب دائما وهو لا يخفى عليه شيء لقوله تعالى **﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾** (النساء، ٨٣) والثانى "المتوسم" الذى يقف على ما فى القلوب من العلامات الظاهرة للعيان لقوله جل شأنه **﴿ إن فى ذلك لآيات للمتوسمين ﴾** (الحجر، ٧٥)، والثالث ينظر بنور الله تعالى الذى قذفه فى قلبه فيدرك ما لا يستطيع أن يدركه غيره، والرابع المتخلق بالأخلاق الإلهية ربانى يستند فى أحكامه إلى النور الذى يقذفه الله تعالى فى قلبه. فيكشف عن أسرار الخلق لا عن ظن أو تخمين وإنما عن يقين. وهو أخص المعانى التى جعلت من الفراسة أداة من أدوات الإطلاع على الغيب.

ولا يمكن فهم قضية الفراسة بشكل كامل إلا من خلال علاقتها بالجذب والاستنارة Illumination and Ecstasy وكذلك الفناء فمعظم الصوفية يتفقون على أنه ليس فى طوق عين البصر أن ترى الله الذى جاء

وصفه فى القران الكريم بأنه نور السماوات والأرض وإنما يرى بعين البصيرة. وتعرف رؤية القلب فى هذه الحالة بأنها نظر القلوب إلى ما توارى من الغيوب بأنوار اليقين الذى هو شعاع من نور الله ذاته قذف به فيه.

وليس فى الطوق فهم هذا كله إلا من خلال فهمنا لحال الفناء الذى يدخله الصوفى ويتلازم وتغيير معنوى للروح بإفناء ميولها ورغباتها، وتجريد عقلى يتلازم وانحصار التفكير فى الله والتأمل فى الصفات الإلهية، وإبطال جميع قوى الفكر الواعى.

وسوف تعرض الباحثة لهذه الأفكار فى متن هذا الفصل.

الفصل الخامس: الاستنارة "Illumination" والمستنيرون وأفراد العلم الباطن:

تواصل الباحثة فى هذا الفصل محاولة الكشف عن لحظة الاستنارة باعتبارها رؤية قلبية تستشرف ما توارى من الغيوب بأنوار اليقين، كما تتعرض الباحثة للولاية والأولياء الذين اصطفاهم ربهم من الخلق وقطعهم عن المتعلقات، واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم وأقام كل واحد منهم فى مرتبة عالية وفتح عليه باباً من المعانى والمدركات السامية.

وتتابع الباحثة الرحلة إلى الكمال والولاية وهى الرحلة التى تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء فى الله والوصول إلى الرفيق الأعلى.

وتتوقف الباحثة عند كثير من المعانى القرآنية، والقصص التى تفسر ماهية العلم اللدنى وكيف أن موسى (عليه السلام) كان على علم غير العلم الذى يتلقاه العبد الصالح. وكيف قام العبد الصالح بتلقين موسى درساً فى الصمت عما لا يفهمه، واحترام العلم الذى أفصح عنه العبد الصالح بعد ما عجّز موسى عن فهمه.

وتدرك الباحثة أن هذا العلم اللدنى أو الكشف يكون خاضعاً لقانون خلقه الله وأجراه فينا، خصوصاً أن الصوفية يتأولون من القرآن ما يشير إلى وجود العالم الغيبى المستور عند أطراف حواسنا، وكذلك يطلقون الروح إلى عالمها لتقوم بوظائفها الخفية، ولتحظى برؤى سامية مثل التخاطر والكشف والاتصال بعوالم مقدسة.

ثم يكشف هذا الفصل عن الكرامة باعتبارها دليلاً ظاهراً على صدق الإدراك والكشف، وكيف يستدل الصوفية على الولاية بالكرامة وعلى الكرامة بالولاية، والفرق بين المعجزة والكرامة، والفرق بين عصمة الأنبياء وحفظ الأولياء.

ثم تعرض الباحثة لأفراد العلم الباطن والولاية وتراهم من الواصلين إلى مرتبة الكمال والاستخلاف، وتكشف عن أسمائهم ومراتبهم وذوقهم وكراماتهم، وتوضح أن الإمداد والاستمداد للعلم مازال قائماً وموصولاً مع الحقيقة المحمدية باعتبارها أصل العلم ومنبعه الفياض.

وهكذا تنتهى إلى أن الأولياء هم الناطقون بصدق ما يرد على القلوب من خواطر وفيوضات ربانية، وأن كل الملكات التى ذكرت تخرج من القلب وتعود إليه، وأن المخاطب على الحقيقة هى قلوب أولياء الله وعباده الصالحين.

الباحثة

نيفين إبراهيم ياسين

الفصل الأول

القلب والإدراك الفائق

- تقديم
- أولاً: القلب وعين البصيرة.
- ثانياً: العلاقة بين القلب والروح والجسد.
- ثالثاً: القلب كحاسة نورانية فائقة.
- رابعاً: القلب عند متفلسفة الصوفية.
- خامساً: طبيعة الكشف والتجلى.
- سادساً: القلب ورؤى الوجود.

الفصل الأول

القلب والإدراك الفائق

تقديم:

إن الحديث عن الملكات الفائقة ومحاولة صياغة تعريف لهذه الملكات يرتبط بلا شك بطريقة الإدراك والمدى الذى تصل إليه، والكشف الذى تحظى به والذى يشير إليه "الجرجانى"(*) (ت٨٣٦هـ) على أنه "الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية، والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً"(١).

ويفسر ابن سينا هذا النوع من الكشف بأنه "العلم الذى يحدث للإنسان دون تعليم بعد أن يرتقى من عالم الخلق إلى عالم الأمر، حيث ينقلب سر

* الجرجانى: هو على بن محمد بن السيد الشريف الجرجانى فيلسوف من المتكلمين، وكانت ولادته عام ٧٤٠هـ/١٣٣٩م فى تاجو قرب استراباذ أو جرجان، من أعمال فارس قصد هراه ليدرس على قطب الدين محمد الرازى فنصحه أن يشخص إلى تلميذه مباركشاه فى مصر بصحبة الشيخ الفنارى وبقى بها أربع سنوات توجه إلى الآستانة ثم إلى شيراز حيث اشتغل بالتدريس وتوفى ٨٣٦هـ.

راجع مقدمة التعريفات، ص١٠.

(١) الشريف الجرجانى. التعريفات. تحقيق عبد المنعم حفنى. دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، مادة كشف. ص٢١٠.

الإنسان إلى روح قدسية، وينقشع عنه الحجاب، وتشرق عليه الحقائق إشراق الشمس على الماء الصافى"(١).

ويحاول وليم جيمز تحديد خواص الملكات الفائقة فيطلق عليها اصطلاحاً يميز موقع هذه الملكات وعمق الحالات الصوفية التى تعبر عنها فينقل عن "سيموندز" قوله "إنها حالة قصوى من الوعىّ الصوفى Extreme state of Mystical Consciousnes"(٢).

وقد يعبر عن هذه الحالات باعتبارها "تلك القوى الكامنة فى القلب والمنورة بنور القدس، وهى البصيرة أحياناً أو تلك القوى التى تكون بمثابة البصر للنفس الذى ترى به صور الأشياء وبواطنها"(٣).

وهذه الحالات الخارقة من الإدراك أو العرفان هى بمثابة النتائج المباشرة لعمل هذه الملكات المقدسة التى وصفها "J.A. Stewart " باعتبارها حواس مقدسة تعلو على المكان والزمان " Solmn sense of Timeless being"(٤).

---

(١) جميل صليبا (الدكتور)، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨١م، ص٣ نقلاً عن ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق جورج قنواتى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص١٢٧.

(2) William James, The Varieties of Religious Experience; London, 1975, p.371.

(٣) كمال الدين القشانى، اصطلاحات الصوفية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨١م، ص٣٦.

(4) Evelyn Underhill; A Study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness; London, 1990. p.150.

ويأتى فهم إيفلين أندرهل " E. Underhill" باعتبارها "روح غامضة فى الإنسان بها يرى النور الأزلى، الذى لا يخبو ولا يتغير على حد اعتقاد القديس أوغسطين ولابد أن هذه الطريقة فى الإدراك هى التى تجعل من لحظة الإشراق الصوفى لحظة مفعمة بالإلهام، أو الكشف، أو البصيرة العميقة التى لها القدرة على النفاذ إلى كل ما هو جديد وفريد وغيبى"(١).

ويذهب "ابن عطاء الله السكندرى" إلى أن هذا النوع من الإدراك الفائق فطرى فى النفس، وهو سابق فى عالم آخر، ويستند ذلك إلى قوله جل شأنه **﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾**، ويستخلص من هذه الآية أن الله قد عرف الإنسان به وتجلى له، كما استنطقه وألهمه الإقرار بربوبيته.. وذلك كله فى عالم الذر قبل وجود الأرواح البشرية فى الأبدان، فلما هبطت الأرواح فى الأبدان احتجبت المعرفة الفطرية بالله بحجاب البشرية الكثيف - يقول ابن عطاء "سبحان من ستر الخصوصية بظهور البشرية، وظهر بعظمة الربوبية فى إظهار العبودية"(٢) ويذكر المرحوم الدكتور "أبو الوفا التفتازانى" أن الخصوصية المقصودة هى خصوصية المعرفة الفطرية السابقة على وجود الأرواح وما هذا النوع من

---

(1) Ibid; p.15.

(٢) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، ابن عطاء السكندرى وتصوفه، نقلاً عن حكم بن عطاء، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٢٢٧. والآية من سورة الأعراف، رقم ١٣٢.

الإدراك إلا لأنه نوع من الكشف الذى هو "وراء طور العقل"[١] على حد تعبير "ابن عربى"[٢].

وهو فى نظر الشيخ الأكبر "رفع للحجاب، وكشف لا زمان ماضى فيه ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة فى مراتبها بتعداد صورها فيها... فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم.. وهو الكشف عن المسائل الغامضة التى تتعلق بسر القدر - والتى يرى ابن عربى أنها ميسرة للقليل من الأصحاب-[٣].

وتعمل هذه الملكات بواسطة النور الذى يعتبره ابن عربى مبدأ الوجود والإدراك، والنور مبدأ الخلق والظهور، وباسم النور وقع الإدراك وامتد الظل على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول[٤].

ويأخذ رمز"النور" مكانه بديلاً عن "الحجب" عند ابن عربى، والنور قرين التجلى، والمكاشفة. والتجلى عبارة عن ظهور نورانى للذات الإلهية وصفاتها، وللأمور الروحية الإلهية... ويحدث التجلى الإلهى عن طريق الروح أو مباشرة

---

(١) المرجع السابق. ص٢٢٨.

(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتـــاب، جـــ٣، ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧.

(٤) راجع الفتوحات المكية، جـــ٤، ص١٤٧.

راجع أيضاً، سعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفى، بيروت، ١٩٨١من مادة النور، ص١٠٨٢.

من الله نفسه، وفى الحالة الأولى فإن النور الإلهى حين يصل إلى النفس.. يحس المرء بالحضور الإلهى[1].

ولكن ترى ما هى هذه الملكات التى تعمل فى النور، وبواسطة النور وتنفذ عبر حجب الأكوان، وتتلقى التجليات الإلهية، وتحظى بالاصطفاء الإلهى الذى يخصها بفيضان النور الإلهى عليها؟

يجيب رنولد نيكلسون "R.A Nicholson" على هذا السؤال فى كتابه صوفية الإسلام Mystics of Islam فيذكر ملكات ثلاث تختص بهذا النوع من الإدراك الفائق وهى على الترتيب كما وردت عند أبو حامد الغزالى فى "معارج القدس" وكما سنوضحه تباعاً:

١- القلب The Heart الذى يعرفه.

٢- الروح The Spirit التى تحبه وتعشقه

٣- السر The Impst ground of the soul الذى يتأمله[2].

---

(١) آسين بلاسيوس. ابن عربى حياته ومذهبه، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، بيروت. ١٩٧٩م. ص ص٢١٤-٢١٦.

(2) R.A. Nicholson; The Mystics of Islam; London; 1970, p.68.

* "الروح" يقول القشيرى أن الأرواح تختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة فمنهم من يقول أنها الحياة ومنهم من يقول أنها أعيان مودعة فى هذه القوالب.

ويجمل "ابن عربى" هذه الأدوات الفائقة المعرفة فى ملكة واحدة هى القلب الذى هو رئيس البدن وهو المخاطب فى الإنسان وهو العقل الذى يعقل عن الله، وهو الملك المطاع[1] ويبدو أن القلب هو الموطن الأساسى لكل الملكات التى تحظى بإمكانية النفاذ عبر الحجب، وهو المعنى بتصفح الأوراق بعد أن يتجاوز الطباق ويصل إلى أول منازل الغيب[2].

كما أن الغزالى يرى أن القلب هو مركز المعرفة "فكل قلب فى نظره - فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق لأنه أمر ربانى شريف وهو محل الأمانة التى حملها الله له، وهى المعرفة والتوحيد[3].

ومن أدوات الإدراك الفائق البصيرة، والفراسة، والخيال، والروئ، والسماع وغير ذلك مما يلحق بالقلب أو يدور حوله وسوف نتوسع فى شرح

• "السر" يحتمل أنها لطيفة مودعة فى القالب ما دامت الأرواح "فى الأبدان" وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محل للمعارف.

راجع أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٤٨.

(١) ابن عربى، مواقع النجوم، مطبعة السعادة، مصر، ٣٦٥هـ، ص ص١٠٠، ١٤٤.

(٢) ابن عربى، مشاهد الأسرار القدسية، طبعة حيدر آباد والدكن، ١٩٨٤م، ص ص ٥-١٦.

ومخطوطة دمشق، مكتبة المالح، ورقة ٧١، ٧٢.

راجع المعجم الصوفى (الحكمة فى حدود الكلمة)، د. سعاد الحكيم، مادة قلب.

(٣) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، تحقيق بدوى طبانة، جـ٣، ص ص ١٢، ١٣.

راجع أيضاً، أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٢٠٨.

المعانى والآراء التى قدمها الصوفية حول هذه الملكات الغير عادية فما هو هذا القلب الروحانى المستنير بنور العلم الإلهى؟

أولاً: القلب وعين البصيرة: "Oculus Gords"

يتفق معظم الصوفية على أنه ليس من الممكن لعين البصر أن ترى الله لقوله جل شأنه لموسى عليه السلام ﴿لن تراني﴾[1]، بذلك يخلص العلامة نيكلسون إلى أن الرؤية إنما هى رؤية القلوب. أو هى على حد تعبير الطوسى فىاللمع "نظر القلوب إلى ما توارى من الغيوب، بأنوار اليقين، عند حقائق الإيمان"[2] ويتأكد معنى رؤية القلوب فى قوله جل شأنه ﴿ما كذّب فؤاده ما رأى﴾[3] يقول الطوسى يعنى لم تكذب عينه ما رآه قلبه ولم يكذب فؤاده ما رآه بعينه. من هنا كان الاستخدام الدقيق للمصطلح اللاتينى الذى جاء فى كتابات نيكلسون معبراً عن رؤية القلوب أو "Oculus Gords"[4] بمعنى عين القلب التى ترى عبر الحجب.

(١) الآيات من سورة الأعراف، رقم ١٤٣. قال تعالى ﴿ربى أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً﴾ وهو منتهى التحدى لقدرة العين البشرية على الرؤية مما يقطع باستحالة الرؤية بالعين.

(٢) أبو نصر السراج الطوسى، اللمع، تحقيق د.عبد الحليم محمود، وطه سرور، مكتبة المفتى، بغداد، ١٩٦٠م، ص ص ٥٤٤، ٥٤٥.

R.A. Nicholson; The Mystics of Islam, London, 1970, p.p. 50-51.

(٣) سورة النجم، الآية ١١، والطوسى فى اللمع، ص٥٤٩.

(٤) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٨٠.

ويربط القرآن الكريم ربطاً قوياً بين نوعية من القلوب المطهرة والمتجهة إلى الله ونوع الرؤية، والمشاهدة، واليقين المنزل على هذه القلوب من علام الغيوب، كما أنه جل شأنه يباعد بين نوعية أخرى من القلوب وإدراك حقائق الإيمان على نحو نورانى تستقبله قلوب نورانية ليست غلفاً ولا مطبوع عليها كما أنها لم تتلبس بالرين والصدأ انظر إلى قوله جل شأنه **﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾**(1)، وقوله جل شأنه **﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾**(2) يقصد القلوب المستنيرة بنور الله، وأما القلوب المغلقة الغلف فيقول فى شأنها **﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾**(3)، **﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾**(4)، **﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم﴾**(5) **﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾**(6)، **﴿فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾**(7) **﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾**(8)، **﴿أولئك الذين طبع الله على**

---

(1) سورة الزمر، آية ٤٧.
(2) سورة محمد، آية ٢٤.
(3) سورة المجادلة، آية ٢٢.
(4) سورة آل عمران، آية ٧.
(5) سورة البقرة، آية ٧.
(6) سورة البقرة، آية ٨٨.
(7) سورة المنافقون، آية ٣.
(8) سورة المطففين، آية ١٤.

قلوبهم واتبعوا أهواءهم﴾[1]، ﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾[2]، ﴿أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم﴾[3]، ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً﴾[4].

ويظهر القلب فى هذه الآيات وغيرها موضعا لشتى الانفعالات والعقائد والاتجاهات العقلية المختلفة، فقد جُعل أداة للتفكير والتعقل وموضعاً للهداية والاطمئنان والرأفة، والرحمة، والتطهر، والخوف، والوجل، والقسوة، والاشمئزاز.. وقيل عن قلوب المنافقين المكابرين أن الله قد ختم عليها أو طبع عليها، أى جعلها غير مستعدة لقبول الموعظة[5]، أو الانفتاح واستقبال ما يرد على القلوب المتطهرة.

ثانيا: العلاقة بين القلب والروح والجسد:

القلب هو اللطيفة الربانية الجامعة لقوى الإدراك الباطنية الفائقة على ما فهمنا أنفا.

---

(١) سورة محمد، آية ١٦.

(٢) سورة البقرة، آية ١٠.

(٣) سورة النساء، آية ٦٣.

(٤) سورة الأنعام، آية ٢٥.

(٥) معجم ألفاظ القرآن المفهرس، مجمع اللغة العربية، المجلد الثانى، مادة قلوب، ص ص ٢٣٢، ٢٣٣.

ويرى الغزالى أن القلب والروح والعقل من المعانى المترادفة للنفس، كما أن أبو القاسم القشيرى يرى ترادف القلب والروح والسر. فأما القلب فيطلق على معنيين أحدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى جوف الإنسان من جانب اليسار... وهو يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان، وهو الذى يفنى بالموت، والثانى وهو الذى نحن بصدد بيانه وهو الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة، المركوز به العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد.. فهو أصل الآدمىّ ونهاية الكائنات فى عالم المعاد - قال الله تعالى **﴿قل الروح من أمر ربى﴾** وقال **﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**[1].

قال رسول الله (ﷺ) "إن فى جوف ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهى القلب"[2].

وأما تعريف الغزالى للروح فيذهب إلى وصفها بالسراج الذى يضئ جنبات البيت ومازال السراج متقداً يظل البيت مستنيراً بنور السراج، ويراد بالروح البخار اللطيف الذى يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق ومن الدماغ يسرى بواسطة العروق إلى جميع البدن.. فهو مركب الحياة وهو كالسراج والحياة التى قامت به كالضوء وكيفية تأثيره فى البدن

---

(١) أبو حامد الغزالى، معارج القدس، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢١.
والآيات ٨٥، من سورة الإسراء. و ٢٨، من سورة الرعد.

(٢) رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما.

ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت، ويطلق ويراد به المبدع الصادر من أمر الله تعالى الذى هو محل العلوم والوحىَ والإلهام.."[1].

والعلاقة إذن وثيقة بين الروح والقلب، فالروح حياة صاعدة من القلب تتزود بها جميع أجزاء الجسم، وهى كالسراج الذى يضىء البيت فيثرى ما فيه، وهى موضع تلقى الوحىَ والإلهام الذى يسقط فى القلب.

والروح كما يشير إليها القشيرى هى لطيفة مودعة فى القالب وهى محل الأخلاق المحمودة.. وهى من الأجسام اللطيفة فى الصورة ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة.. وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية والأذن محل السمع... فكذلك كل الأوصاف الحميدة فى القلب والروح، ومحل الأوصاف المذمومة النفس[2].

أما كيف يتعلق السر بالقلب فيذكر القشيرى أنه يكون ألطف من الروح وأشرف من القلب، والسر ما يكون مصوناً مكتوماً عن الأغيار، ويقتصر العلم بالسر على الحق جل شأنه، والقلوب محل الأسرار، والعلاقة بين القلب والسر، كالعلاقة بين الأرواح والأبدان. والسر بهذا المعنى لطيفة مودعة فى القالب كالأرواح وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة كما أن الأرواح محل المحبة والقلوب محل للمعارف، وقالوا السر ما لك عليه إشراف وسر السر ما لا

---

(١) أبو حامد الغزالى. معارج القدس، ص٢٢.

(٢) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية. طبعة عيسى البابلى الحلبى، القاهرة ١٩٥٩م، ص٤٨.

إطلاع عليه لغير الحق.. وهو ألطف من الروح وأشرف من القلب.. ويطلق لفظ السر على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق[١].

وفى محاولة لفهم هذه المعانى حاول المستشرق الإنجليزى نيكلسون أن يجد فروقاً تميز بينها لذلك فهو يتحدث عن "أرض الروح The inmost ground of the soul بمعنى السر" الذى يتأمل الله، وأما الروح The spirit فهى التى تحبه وتعشقه، وأما القلب The Heart فهو الذى يعرفه، وهو الوسع الذى يسع التجلى الإلهى[٢]، وهو محل التلقى للعلوم اللدنية، والفيوضات الربانية.

لذلك يكون القلب محلاً لكل الملكات المكاشفة، ومعبراً يصل بين النظامين الإنسانى والإلهى.

وهكذا أيضاً تنشط "البصيرة" التى تعمل كقوة فى القلب منورة بنور القدس يرى بها – القلب- حقائق الأشياء وبواطنها وهى بمثابة البصر للنفس ترى به صور الأشياء وظواهرها[٣] وهذه ملكة تنشأ فى القلب المتطهر وتختص بعلوم المكاشفة – فهو نور يظهر فى القلب عند تطهره وتزكيته من

---

(١) المصدر السابق، ص٤٩.

* والسر اصطلاحاً: هو سر العلم وهو حقيقة علم العلماء بالله لا بغيره من الأسماء. (راجع عبد الرازق الكاشانى، فى شرح ألفاظ الصوفية، المكتبة الأزهرية، ص٩٤).

(2) R.A. Nicholosn; Studies in Islamic Mysticism; London; 1940; p.51.

(٣) القاشانى، اصطلاحات الصوفية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١م، ص٣٧.

صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة.. حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله وبصفاته الباقيات التامات(١).

والمكاشفة اتصال مباشر بين القلب والحق، والكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين. يقول النورى – مكاشفات العيون بالإبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال(٢).

والبصيرة قرينة الإيمان الصادق كما هو الحال عند "عبد الكريم الجيلى" المتوفى (٨٠٥هـ) فأول ما يفيد الإيمان صاحبه هو أن تنكشف لبصيرته الحقائق بلا افتقار إلى دليل عقلى، وإنما تكون رؤية ومكاشفة بنور الإيمان، ثم لا تزال تكشف له الحقائق بهذا النور اللدنى فتكون البوادر واللوامع والسواطع حتى إذا ما استقام قلبه فى المكاشفة ارتقى إلى حقيقة التوحيد وفتح عليه ربه بعلوم الواردات ومعارف التوحيد(٣)، وسوف نوضح وظائف ومعانى هذه الملكات تباعاً.

---

(١) الغزالى. إحياء علوم الدين، جـ١. ص٢٠.

(٢) الطوسى، اللمع، ص٤٢٢.

(٣) عبد الكريم الجيلى، المناظر الإلهية، مكتبة الجندى. القاهرة بدون تاريخ، ص١٣.

ثالثا: القلب كحاسة نورانية فائقة:

لاحظنا فيما سبق كيف يعمل القلب مع الروح والسر فى علاقة وثيقة لتنشأ فيه تلك العين القلبية المعروفة بالبصيرة والتى تعمل فى النور ومن خلال النور، وتزود القلب بذلك السراج النورانى الذى يحوله إلى لطيفة ربانية شفافة ونورانية.

والغزالى إذ يقدم القلب كلطيفة ربانية أو حاسة نورانية يقرر أن القلب هو المقصود بالاستنارة والمكاشفة. وأنه ما من مكان أو محل فى الكون يمكنه تلقى الأسرار المقدسة إلا القلب ذلك أنه مزود ببصيرة نافذة تعبر منازل الغيب وتنفذ عبر الطباق والحجب وتتصفح الأوراق. وتعاين من عالم الغيب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر قط - لذلك يصادف وصف القلب كونه لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب تعلق - على حد تعبير الغزالى - وهو العارف فى الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمتعلق بعلوم المكاشفة[1].

ويعلق الدكتور عادل بدر على ذلك بقوله "فالغزالى قد عبر عن الكشف بأنه نور يقذفه الله تعالى فى الصدر، وهو يعبر عن حالة وجدانية داخلية تمخض عنها انشراح صدره كتمهيد لعملية الفهم الشامل فهو يقول ذلك النور هو مفتاح أكثر العلوم. فكيف يكون النور فى ذاته مفتاحاً لأكثر العلوم، ألم يكن

---

(١) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٣.

يعبر فى معناه عن ملكة عليا للإدراك تفوق ما عرفه من قبل سواء أكان أنا حسية أم منطقية؟؟ ولابد أن هذه الملكة التى تعبر عن نفاذ البصيرة هى ملكة إدراكية بالدرجة الأولى ولما كان ذلك كذلك فهذه الملكة الجديدة تتقاطع مع العقل فى عملية الإدراك"[١].

فكأنه يشير إلى أن العقل والقلب متضافران فى تحصيل المعرفة الكشفية، أو أن نور الكشف أصبح والعقل أمران لا زمان لكل صور الإدراك الفائق القلبية والعقلية على حد سواء.

وقد لاحظنا فيما سبق أن الغزالى يربط ربطاً وثيقاً بين القلب والروح باعتبار أن الروح هو السراج الذى يضيء القلب وأنها الساعية إلى الله، والمقصودة بتلقى أنوار الحق بحكم الإقبال على قلوب أهل الحق الجديرين بالرؤية، والذين يرون الحق بقلوبهم - وهذا هو التجلى[٢] بتأثير أنوار الحق على قلوب عبادة المتطهرين.

وهكذا يقرن "الغزالى"بين القلب والروح، ويرى فيه تلك اللطيفة المدركة ومثالها السراج، وسريان الروح وحركته فى الباطن مثل حركة السراج فى

---

(١) عادل محمد بدر (الدكتور)، التجربة النورانية عند الإمام الغزالى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية بسورية، ٢٠٠٦م، ص٢٨.

(٢) التجلى: هو تأثير أنوار الحق بحكم الإقبال على قلوب المقبلين الجديرين بأن يروا الحق بقلوبهم. راجع كشف المحجوب للهجويرى، جـ٢، ص٦٣٣.

جوانب البيت[1]، كما قدمنا. ويشدد الغزالى على المعنى النورانى الروحانى من القلب فيقول أن أحد معانى القلب هو الذى أراده الله بقوله ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾[2].

لذلك لا يضن الغزالى على القلب بعلوم الإلهام والوحىَ والاستبصار أيضا، فهو يرى أن العلوم إنما تقع فى القلب بطريقتين:

فأما الطريقة الأولى فبالاستدلال والتعلم وأما الطريقة الثانية فالبوحىَ والإلهام - وإذا سلك المرء الطريق الثانى احتاج فى رأى الغزالى إلى التأمل فى باطنه، وفوق هذا التأمل الباطنى درجة من المعرفة يدرك معها المرء كيف حصل له ذلك الإلهام، ومن أين حصل ؟[3].

ومعرفة القلوب على هذا النحو مما يطلق عليه الباحثون اصطلاح الرؤية المباشرة "Apocalyptic Vision"[4] على نحو ما يذكر نيكلسون، وهذا النوع من المعرفة يقع فى القلب نتيجة لاصطفاء من الله وفضل منه. والقلب الذى يحظى بالمعارف النورانية مزود بآلات ومحاط بجنود هى وسائله للوصول إلى أعلى قدراته فى تلقى الإلهام والوحى.

---

(١) المصدر السابق، جـ٣، ص٣.
(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص٤. والآية من سورة الإسراء، رقم ٨٥.
(٣) المصدر السابق، جـ٣، ص١٩.
(4) R.A. Nicholosn; Studies in Islamic Mysticism; London; 1940; p.71.

وجنود القلب نوعين على النحو التالى:

الأول: جند يرى بالأبصار.

والثانى: جند يرى بالبصائر.

والقلب كما يقول الغزالى فى هذه الحالة فى حكم الملك والجنود فى حكم الخدم والأعوان... وسائر الأعضاء الظاهرة والباطنة فإن جميعها خادمة للقلب ومسخرة له فهو المتصرف فيها والمردد لها، وقد خلقت مجبولة على طاعته لا يستطيع له خلافا ولا عليه تمرداً.. وتسخير الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله فإنهم مجبولون على الطاعة... وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الذى لأجله خلق وهو السفر إلى الله سبحانه[1].

فالقلب إذن هو المعنى بالسفر إلى الله وعبور المنازل واختراق حجب الأكوان، والسفر كما يقول ابن عربى عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الحق بالذكر[2]. ويذكر القونوى "أن غاية المسافر الوصول إلى المنزل الأغر حيث يحظى بالتجلى الذاتى الحقيقى[3].

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٥.

(٢) محيى الدين ابن عربى، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٢١٤.

(٣) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف طلعت، دار الكتب المصرية، ورقة ٧.
راجع أيضاً إبراهيم ياسين: المدخل إلى التصوف الفلسفى، دار بلال بالمنصورة، ٢٠٠٠م، ص١١٦.

والقلوب كما يراها النبى (ﷺ) "آنية الله فى أرضه لقوله: "إن لله تعالى فى أرضه آنية وهى القلوب أحبها إليه تعالى أرقها وأصفاها وأصلبها" يقول الغزالى ثم فسره فقال أصلبها فى الدين، وأصفاها فى اليقين وأرقها على الإخوان وهو إشارة إلى قوله تعالى **﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾** وقوله تعالى **﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾**[1].

والقلب كالمرآة التى تتكدر بالخبث والتبذير والتغيير والرياء والمجانة والعبث والشهوة والجشع والملق والحسد والحقد..الخ وهى الآفات التى ينتج عنها كثير من الصفات الخبيثة التى تعلق بالقلب كالتهور والتكبر والعجب والاستهزاء والاستخفاف وتحقير الخلق وإرادة الشر والظلم وغيرها، وتنجلى هذه المرآة بالصفات الشريفة مثل العفة والقناعة والهدوء والزهد والورع والتقوى والانبساط وحسن الهيئة والحياء، وضبط قوة الغضب وقهرها وردها إلى الشجاعة والكرم والنجدة وضبط النفس والصبر والحلم... فالقلب إذن فى حكم المرآة قد اكتنفته هذه الأمور المؤثرة فيه، وهذه الآثار على التواصل وأصله إلى القلب، أما الآثار المحمودة التى ذكرناها فإنها تزيد مرآة القلب جلاء وإشراقاً ونوراً وضياء حتى يتلألأ فيه جلية الحق وينكشف فيه حقيقة الأمر المطلوب فى الدين - وإلى مثل هذا القلب الإشارة بقوله (ﷺ) "إذا أراد

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ٣، ص١٠.

والآية من سورة الفتح، ٢٩. وسورة النور، آية ٣٥.

الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من قلبه"(*) - وبقوله (ﷺ) "من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ"(*) وهذا القلب هو الذى يستقر فيه الذكر لقوله تعالى **﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**[1] والقلب شديد التأثر بما يقع عليه أو ما يقع له، فكلما أذنب العبد بدأ قلبه بالإظلام والإسوداد، فإذا هو نزع وتاب وصقل- فالإقبال على طاعة الله والإعراض عن مقتضى الشهوات هو الذى يجلو القلب ويصفيه وهو معنى قول الحق جل شأنه **﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾**[2].

ويربط "الغزالى" بين ما يعرف بأرض الروح The ground of the Soul أو السر بقوله "إن القلب هو الروح المدبر للبدن ولجميع الجوارح وهو كالمرآة تتكون بما ينعكس عليها، والحقائق تنتقش فى القلب بواسطة النور الكاشف أو الوحى الواصل بين السماء والأرض، فالعالم عبارة عن القلب الذى يحل فيه مثال الحقائق، والعلم عبارة عن حصول المثال فى المرآة"[3].

• الحديث رواه أبى عتبة الخولانى فى الطبرانى وهو مدلس كما جاء فى إحياء علوم الدين، جـ٣، ص١٤ بالهامش.

(١) المصدر السابق، جـ٣، ص١١.

• والحديث من حديث أم سلمة وجاء عند صاحب مسند الفردوس أبو منصور الديلمى - ويذكر المحقق أنه لم يجد أصلاً لحديث من كان له من قلبه واعظ والآية من سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص١٣. والآية من سورة العنكبوت، آية ٦٩.

(٣) أبو حامد الغزالى، معارج القدس، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٠٢.

ومن أروع التشبيهات وأدقها تلك التى ساقها "الغزالى" (المولود ٤٥٠هـ) فى وصف القلب العارف بأنه كالحوض المحفور فى الأرض فأما أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، وإما أن يحفر فى أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر من أسفل يقول الغزالى "القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والمشاهدات حتى يمتلئ علماً، ويمكن أن نمد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة، وغض البصر ونعمد على عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله[1].

ولقد لمس الدكتور عادل بدر هذه المعانى فيما ذهب إليه من أن الغزالى جعل الكشف الصوفى النورانى كوسيلة من وسائل المعرفة اليقينية مكملاً فى جوهره للرؤية العقلية بل هو الضامن لصحة هذه الرؤية[2].

فالمعرفة الكشفية إذن هى اليقين فى صورته المتسامية وهى المعرفة المليئة بالروح، المتجردة من المادة، وهى الحاصلة فى الباطن المستنير بالنور الكاشف لظلام الحجب التى تصنعها شهوات النفس التى يتم كبحها وإماتتها

---

(١) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ٣، ص١١٩.

(٢) عادل بدر (الدكتور)، التجربة النورانية عند الإمام الغزالى، ص٢٤٤.

بالعزلة والخلوة وغيرها من الرياضات الروحية التى ينتصر بها القلب على ما يعوق مسيرته نحو الأعالى.

رابعاً: القلب عند متفلسفة الصوفية:

إذا كانت هذه صورة القلب فى التصوف المعتدل فالقلب فى التصوف الفلسفى هو المنوط به الإطلاع على حقائق الغيب واستقبال الأنوار الإلهية، وهو قلب جامع للأوصاف والشئون الربانية والخصائص الكونية، أو كما يذكر "عبد الرحمن الجامى" (ت ٨٩٨هـ)(*) "هو حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسية(١).

كما أن القلب فى نظر هؤلاء القوم "وسيلة مزدوجة" لتبادل النظر بين الحق والخلق - لذلك فهو الموصوف بأنه - النور الأزلى والسر العالى المنزل

---

* عبد الرحمن الجامى: هو الشاعر الصوفى الفارسى الشهير.. ولد سنة ٨١٧ بناحية جام من أعمال هراه، وتوفى بهراه سنة ٨٩٨هـ، وأسرته من دشت بالقرب من أصفهان... ويعتبر البعض أن نفحات الأنس هو أشهر مؤلفات جامى، وهو الكتاب الذى يتضمن سير الصوفية مع دراسة شاملة للتصوف.. ونذكر له "شواهد النبوة"، و"اللوائح" التى ترجمها وينفيلد، و"بهارستان" وهى مجموعة حكايات وقصص عجيبة عن الحيوان..

راجع عبد المنعم حفنى، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد، ١٩٩٢، ص٩٨.

(١) النهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مادة (قلب).

فى عين الأكوان لينظر الله تعالى به إلى الإنسان، وعبروا عنه بروح الله المنفوح فى آدم لقوله جل شأنه ﴿**ونفخت فيه من روحى**﴾[١].

ويفرد "ابن عربى" مكانة خاصة للقلب فيراه عقلاً قلبياً أو قلباً عقلياً، كما يراه مركزاً هاماً من مراكز الإدراك وهو: "رئيس البدن، والمخاطب فى الإنسان، وهو العقل الذى يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذى قال فيه رسول الله "إن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح الجسد، وإذا فسدت فسد الجسد، ألا وهى القلب"[٢].

ولما كان القلب محل الكشف والإلهام، ومرصد الفتوحات الربانية، ومهبط الصورة الإلهية فقد وصفه "ابن عربى" بأنه "حقيقة إلهية قلبية جمعية كمالية"[٣]. فالقلب بهذا الوصف مطابق "لحقيقة الحقائق"[*] التى لا تتصف بالوجود أو العدم كما لا تتصف بالحدوث أو بالقدم، كما لا تتصف بالكل أو البعض، مما يعنى أنه يعكس فى باطنه صورة الحق المستجن وهى صورة تجمع بين الحق والخلق والحادث والقديم[٤]، فالحق ما يبزغ فى باطن القلب من كمال ما هو عليه الحق، والخلق ما كان مظاهراً فى الكون من فعل الحق.

---

(١) المرجع السابق، مادة (قلب). والآية ٢٩، من سورة الحجر.

(٢) ابن عربى. مواقع النجوم، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٤٤.

(٣) سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، مادة قلب، ص٩١٨.

(٤) راجع اصطلاحات الصوفية للقاشانى، ص٥٩.

* وحقيقة الحقائق: هى الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع، وحضرة الوجود.

ولكى تكتمل صورة القلب باعتباره فى نظر الشيخ الأكبر كائن عاقل حساس منفعل يستجيب لكل المؤثرات القادمة عن عالم الغيب، ويملك من الخصائص النفسية والمزاجية ما يمكنه من فهم رموز الغيب، واستنطاق الأحوال التى ترد عليه لكى يكون كذلك جعل الشيخ الأكبر من القلب مرآة تنعكس على صفحتها الصورة الإلهية، كما جعل للقلب وجوه هى كوجوه المرآة التى تتعدد وجوهها. وقد جعل فى مقابله كل وجه من وجوه القلب حضرة من أمهات الحضرات الإلهية تقابله فمتى جلى وجه من هذه الوجوه تجلت تلك الحضرة[1].

وإمعاناً فى إيضاح صورة القلب كما يقول الدكتور "إبراهيم ياسين" يتحدث ابن عربى عن كيفية نفاذ عين القلب عبر الحجب التى تحجبه عن رؤية منازل الغيب، فيرى أنها كعين الوجه... التى تختص بمدركات غير عادية، وتعبر إلى مشاهد غيبية حيث تعمل البصيرة العميقة التى تدرك إدراكاً فائقاً. يقول ابن عربى "عين قلبك فى المثال كعين وجهك، فلا يرى إلا بعد نفوذه السبع الطباق

(١) ابن عربى. كتاب مشاهد الأسرار، حيدر آباد الدكن، ١٩٨٤م، ص ص ٧١، ٧٢.
والحضرة أو الحضرات عند ابن عربى: هى كل حقيقة من الحقائق الإلهية أو الكونية مع جميع مظاهرها فى كل العوالم.. فالقدرة الإلهية مثلاً - مع جميع مظاهرها وتجلياتها من حيث تميزها عن بقية الحقائق الإلهية تشكل حضرة هى حضرة القدرة.
راجع سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، مادة حضرة، ص ص٣٢٣. ٣٢٤، ٣٢٥.

التى جعلت جنة بينه وبين الآفات.. فإذا نفذ هذه الطباق، وتصفح الأوراق، حينئذ ينفذ إلى أول منزل من منازل الغيب"[١].

فالقلب بهذا المعنى وعاء إلهى، أو وسع ربانى يتسع للمشاهد الإلهية، وينفذ عبر حجب الغيب، ويتلقى العلوم الإلهية على قدر صفاته واتساعه. وهذا هو نفس المفهوم الذى تحدث عنه ولتر هلتون "W. Hilton"، حيث يكشف عن حالة من الرؤية القلبية السامية تنطلق عبر العالم كى يحظى السالك بنوع من السكون الروحى بعيداً عن القيود الجسدية التى تطارد الروح بالرغبات الغريزية وهذا القلب قد اختص بإدراك سام وإحساس لا يضارع بالمطلق[٢].

ويؤكد "عبد الكريم الجيلى" أيضاً على أن القلب هو روح الله المنفوخ فى روح آدم لقوله جل شأنه ﴿**ونفخت فيه من روحى**﴾ ويصفه بالنور لأنه لبابة المخلوقات، وزبدة الموجودات جميعها أعاليها وأدانيها...، ويضيف بقوله: "ثم أعلم أن وجه القلب يكون دائماً إلى نور فى الفؤاد يسمى الهم هو محل نظر القلب وجهة توجهه إليه"[٣].

---

(١) ابن عربى: كتاب مشاهد الأسرار، ص ص ١٥، ١٦.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص٩٢.

(2) Evelyn Underhill; A Study in The Nature and The Development of Man's Spiritual Consciousness, London, 1949, p.45.

(٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٠، جـ٢، ص٢٢.

ويذهب الجيلى إلى وصف القلب باعتباره صورة الوجود أو هو الأصل والوجود صورته، فالقلب لحقائق الوجود كالمرآة للوجه فهو عكسه. يعنى أنه لما كان العالم سريع التغير فى كل نفس انطبع عكسه فى القلب، فهو كذلك سريع التغير. ويضيف: "وعندى أن العالم هو مرآة القلب فالأصل والصورة هو القلب والفرع والمرآة هو العالم"[١].

وهذا هو تفسير "الجيلى" للحديث القدسى: "ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبد المؤمن"[*]. وهذا التفسير يمتد ليعمق الطريقة التى يعرف القلب بها، ويتلقى العلم من خلالها، كما يوضح عن أداة قلبية قابلة للتمدد والاتساع لتتلاءم مع الطبيعة المقدسة واللانهائية للعلم الذى يتنزل فيها، لذلك تتحدد طبيعة الوسع على النحو التالى[٢]:

النوع الأول: وهو وسع العلم، وذلك هو المعرفة بالله فلا شيء فى الوجود يعقل آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغى إلا "القلب"، لأن كلا شيء فى الوجود يعرف ربه من وجه دون وجه، وليس لشيء غير القلب أن يعرف الله من كل الوجوه.

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٥. والآية ٢٩، من سورة الحجر.

* يقول محقق اللمع أنه لم ير له أصلاً. ص٥٩٤.

وكذلك يذكر محقق إحياء علوم الدين، جـ٣، ص١٤.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٥.

والنوع الثانى: هو وسع المشاهدة، وذلك هو الكشف الذى يطلع القلب به على محاسن جمال الله تعالى، فيذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها، فلا شيء من المخلوقات يذوق ما لله تعالى إلا القلب، فإنه إذا تعقل مثلاً علم الله بالموجودات وسار فى فلك هذه الصفة ذاق لذتها، وعلم بمكانة هذه الصفة من الله تعالى، ثم القدرة كذلك، ثم جميع أوصاف الله تعالى وأسمائه فإنه يتسع لذلك ويذوقه.. وهو وسع العارفين.

وأما الوسع الثالث فهو وسع الخلافة، وهو التحقق بأسمائه وصفاته، حتى أنه يرى ذاته، فتكون هوية الحق عين هوية العبد، وآنيته آنيته، واسمه اسمه، وصفته صفتهن وذاته ذاته، فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى ملك المستخلف، وهذا وسع المحققين، وهو وسع الاستيفاء أيضاً[1].

ويرى "الجيلى" أن سر الربوبية كامن فى هذا الوسع، فهو وسع لا يتعلق بقديم أو حديث، لأن القديم لا تدخل ذاته تحت صفة من صفاته وهى العلم فلا يحيط بها والإلزام منه وجود الكل فى الجزء تعالى الله عن الكل والجزء فلا يستوفيها العلم من كل الوجوه. بل يقال إنه تعالى لا يجهل نفسه، لكن يعرفها حق المعرفة.. ويكون "وسع الاستيفاء على هذا النحو إنما هو استيفاء كمال ما

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٦.

عليه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه.. وهذا معنى قوله وسعنى قلب عبدى المؤمن"[١].

ويذهب "الجيلى" بعيداً فيرى أن القلب النورانى مخلوق من نور محمد لأنه كالعالم الذى خلق جميعه من هذا النور المحمدى، ويرتب "الجيلى" على هذا نتيجة غامضة إذ يرى أن المكان الذى خلق منه إسرافيل قلب محمد (ﷺ) مثله مثل جميع الملائكة، ولما كان إسرافيل مخلوق من هذا النور القلبى كان له فى الملكوت هذا التوسع والقوة... والقلب قد وسع الله تعالى لما فيه من القوة الذاتية الإلهية[٢] وهكذا تتميز طبيعة الإدراك بالقوة الهائلة والتوسع اللا نهائى الذى اختص به القلب وحده دون غيره.

خامساً: طبيعة الكشف والتجلى:

يتفق معظم الصوفية على أن هذا الكشف النورانى المباغت هو هبة من الله وفضل يحدث بعنايته، لكن النفوس لا تبلغ مرتبة استقبال النور إلا بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى فى سلم كمالها.

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦.

ولما كان أمر هذا الكشف النورانى قرين الترقى فى سلم الكمال وجدنا الصوفى المتفلسف"محيى الدين بن عربى" يذكر ثلاثة أنواع منها أو قل ثلاث مستويات أو درجات، وهى المكاشفة، والتجلى، والمشاهدة.

وتتداخل هذه الأشكال من الإدراك الفائق للحس وفقاً لقانون روحانى يحدده الشيخ الأكبر "فالمشاهدة تكون مع التجلى وتكون مع غير التجلى، والتجلى يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة، والمكاشفة توجد بدونها[١].

ويطلعنا "آسين بلاسيوس"[٢] على ان المكاشفة فى لاهوت يوحنا تساوى الرؤيا وتتلخص فى أن النفس محجوبة عن الجلال الإلهى بحجب المخلوقات التى تحول بينها وبين العالم الروحانى، ولكى تصل النفس إلى الموجود السرمدى المطلق فإنها تمارس العديد من المجاهدات والرياضات الروحية التى بواسطتها تتخلص من حجب النفس، وحجب العالم المادى، لتصل إلى الأسرار الروحية الإلهية.

فالنفس فى المكاشفة الإلهية تدرك المعانى الممثلة للحقائق الإلهية لا ماهيتها الموضوعية ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة – حين يكون موضوعها هو الأمور الإلهية التى هى بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعياً–

---

(١) ابن عربى، تحفة السفرة، تحقيق محمد صالح الماحى، طبعة دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ، ص١٤.
(٢) راجع آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ص٢١٢.

فيدرك السالك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصل بالكشف ما هو مجمل فى الشهود[1] ودرجات المكاشفة خمسة:

١- عقلىَ: وبه تنكشف معانى المعقولات وتظهر أسرار الممكنات ويسمى كشف نظرياً.

٢- قلبى: وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.

٣- سرى: ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهامياً.

٤- روحى: ويكشف عرض الجنات والجحيم ورؤية الملائكة، وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان ويحصل الإطلاع على أخبار الماضى وأحوال المستقبل[2].

٥- خفى: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات: إما بالجلال أو الجمال ويسمى كشفاً صفاتياً، فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن اكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال، وإن انكشف بصفة

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٣، ص ص ٦٥١، ٦٥٢.

(٢) آسين بلاسيوس، ابن عربى حياته ومذهبه، ص٢١٤.

القيومية يظهر بقاء البقاء، وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم(1).

وأما التجلى فله نفس محتوى المكاشفة، وأما الفارق بين التجلى والكشف فهو كالفارق بين النور والحجب، فهو ظهور نورانى للتجليات الذاتية، والتجلى كما يقول الجرجانى: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب.. فإن لكل اسم إلهى بحسب طبيعة ووجوهه تجليات متنوعة، وقد جاء التجلى فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه **﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً﴾**(*) ويجعل الجرجانى من التجلى سبعة درجات - فهى من غيب الحق وحقائقه، ومن غيب الخفاء المنفصل من الغيب المطلق، ومن غيب السر المنفصل من الغيب الإلهى، وغيب الروح، ومن غيب القلب وهو موضع تعانق الروح والنفس ومحل استيلاء السر الوجودى، ومنصة استجلاء، ومن غيب النفس، ومن غيب اللطائف البدنية(2).

ويسيطر مصطلح التجلى على فكر "ابن عربى" الإشراقى لذلك يعدد أنواعاً من التجلى:

---

(1) ابن عربى، تحفة السفرة، ص١٣.

* سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(2) الجرجانى، التعريفات، تحقيق دار عبد المنعم حفنى، طبعة دار الرشاد، مادة تجلى، ص٦١.

فالتجلى الذاتى يكسب الممكنات الوجود ومبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب.

وأما التجلى الشهودى فهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو النور الإلهى الذى يقع فى القلب(١).. ويشير إليه الدكتور "أبو العلا عفيفى" بمعانى الفيوضات **Emanations** أو التجليات **Manifestation** أو **Revelation** أو الحقيقة الواحدة المطلقة التى تكشف عن نفسها فيما لا نهاية له من الأشكال(٢).

ويمضى "ابن عربى" فى الحديث عن التجلى الذاتى(*)، وهو التجلى الذى يكون للذات بمعزل عن كل العلاقات والفردانيات **Individualization** وفى

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣م، ص١٨.

(2) A. Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p.62.

* التجلى: فى المعجم الفلسفى بمعنى Theophany فى الإنجليزية وبمعنى Theophanic فى الفرنسية، وفى اللاتينية Theophania وفى الألمانية Theophanie وهو عند جفرى بارندر فى قاموس المصطلحات الروحية بمعنى Becomes a ctual. راجع دلالات المصطلح، ص١٨. راجع أيضاً:

Geoffrey Parrinder; A Dictionary of Religion's and Spiritual Rlatation; London, 1990 Theophany, 57.

والتجلى كما قال "سهل" على ثلاثة أحوال تجلى ذات وهى المكاشفة، وتجلى صفات الذات، وهى موضع النور. وتجلى حكم الذات وهى الأخرى وما فيها.. والتجلى هو تأثير أنوار الحق بحكم الإقبال على قلوب المقبلين بأن يروا الحق بقلوبهم.. والفرق بين هذه الرؤية ورؤية العيان هى أن المتجلى إذا أراد يرى، وإذا أراد لا يرى أو يرى وقتاً ولا يرى آخر... والتجلى هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب والتجلى=

هذه الحالة نقول: إن الله كشف نفسه لنفسه فى مرتبة الأحدية أو فى "العماء"(*) Blindness فى حالة الماهية أى أن الله كشف نفسه لنفسه فى المرتبة الإلهية، أو فى مرتبة الأعيان الثابتة(*)، وفى مرتبة الأسماء الإلهية، فإذا نظرنا إلى التجلى فى علاقته بعالم المظاهر قلنا: إن الله كشف نفسه لنفسه فى مرتبة الربوبية، فإذا نظرنا كوعى كونى يحوى كل أشكال الفهم للوجود المتعقل نقول: إن الحقيقة Reality كشفت نفسها لنفسها فى العقل الأول " The First Intellect" وأن الله كشف نفسه لنفسه فى الباطن أو فى الخفاء وهو ما يسمى حقيقة الحقائق "Reality of Realities"(1).

ويتعدد التجلى وتتعدد أشكاله الوجودية من حيث الكيف، ويظهر "النور" كمصطلح سائد فى هذه الميتافيزيقا الإشراقية التى ترى أن الله بؤرة نور تجلياتها.. فكل موجود بوصفه صادراً عن الله يكون منيراً بدرجات متفاوتة،

= أنواع فهو تجلى الذات على نفسها، وهى الحضرة التى لا نعت فيها ولا رسم، وتجلى شئون الذات التى به تظهر أعيان الممكنات، وتجلى الصفات وفيه يتجلى الله على العبد بصفة من صفاته. راجع د. أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٩٣م، ص ص ٥٧، ٥٨.

(1) A. Affifi, The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, p.63.

- والعماء: هو مرتبة الأحدية، أو هى مرتبة الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعيينات.
  راجع الجرجانى، التعريفات، ص١٧٨؛ راجع أيضاً القاشانى، اصطلاحات الصوفية، ص٢٥.
- الأعيان الثابتة: هى حقائق أعيان الممكنات الثابتة فى علم الحق وهى حقيقة الشيء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة، بل معدومة ثابتة فى علم الله، وهى المرتبة الثانية من الوجود الحقيقى.
- حقيقة الحقائق: هى الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود.
  راجع القاشانى، اصطلاحات الصوفية، ص ص ٥٩، ١٣٤.

والنفس الإنسانية هى الأخرى نور وإن كانت قد كف ضوءها باتحادها بالبدن، وأظلمت بالذنوب مع ذلك يظل فيها شيء من النور الذى إذا ما استعاد صفاءه أمكنه أن يدرك الغيب فالنور أظهر الأشياء، وهكذا التجلى فهو النور الذى أظهر محتويات الغيب فأوجدها[١].

ويتحدث آسين بلاسيوس" عن المصاحبات الوجدانية والنفسية الفسيولوجية لهذه الظاهرة فيقول "إن التجلى الإلهى يمكن أن يتم عن طريق الروح أو مباشرة من الله نفسه، وفى الحالة الأولى، فإن النور الإلهى حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيوانى، فإنه لما كان هذا مخلوقاً فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل الإشعاع الساطع الحىَ للموجود الأزلى الأبدى فيبهره، ويتموج على ساحل القلب، فينشأ الوجد الذى يسبغه القلق الروحى، أما فى الحالة الثانية حين ينير الله النفس مباشرة فإن المصاحب[٢] الفسيولوجى لا يوجد ويسبق الوجد ويصحبه طمأنينة روحية وسكون.

ويمضى "ابن عربى" فى بيان الآثار النفسية المترتبة على الاستنارة فحين يهاجم النور الإلهى النفسى يستولى عليها الثقل الروحانى والضعف وبطء الحركة، وهى احوال تشبه سكرات الموت، ولكن أصلها ليست فى التركيب البدنى بل تنشأ عن الوقار والرهبة أمام الله. إذ يحس المرء بحضور الله، فإذا

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٢، ص ص ٧١، ٣٠٥، ٣٠٧.

(٢) آسين بلاسيوس، ابن عربى. حياته ومذهبه، ص٢١٦.

سبق التجلى الإلهى خطاب الله، فإن الثقل الروحانى يصبح أشد إرهاقاً لأن صدى كلمات الله يظل مسيطراً باستمرار.. فالنبى محمد (ﷺ) كان إذا نزل عليه الوحىَ كصلصلة الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكوناً وغشياً[(١)].

ويعطى "ابن عربى" وغيره من كبار الصوفية الأولوية والمقام الأسمى للوجدانات المؤلفة من المعانى الخالصة العارية عن كل صورة حية أو خيالية، فإذا تحدث " بن عربى" عن المكاشفة أو المشاهدة فإنما يستخدم رموزاً متواترة من أمثال النور، والمرآة، والتجلى، والمشاهدة، والسر، وهو يشير بذلك إلى أن التجلى هو تلقى السر، والمشاهدة هى انعكاس الأنوار على صفحة المرآة القلبية عندما يصفو القلب ويصبح قادراً على تلقى الأنوار الإلهية "على سطحه الصافى"[(٢)].

ويغوص "ابن عربى" فى أعماق النفس البشرية عندما يتحدث عن "المشاهدة المشرقة" التى تتعلق بصفات الجمال الإلهى، والمشاهدة "المحرقة" التى تتعلق بصفات الجلال الإلهى والتى تكون أنوارها على غير طبيعة النور فهى مظلمة وبرغم أنها أعلى من الأولى فإنها أقل من حيث درجات الكمال

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ٢، ص١٣٨.
(٢) ابن عربي، تحفة السفرة، ص١٢.

وهى تولد فى النفس ظلمة الوجد اللاشعورى على حد تعبير "آسين بلاسيوس"[١].

ويحلل "ابن عربى" بعد ذلك درجات المشاهدة دون أن يغض النظر عن رمزى الأنوار والمرآة.. فالأنوار تظهر تدريجياً فى القلب مثل البرق واللوامع التى تتخللها فترات، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب، ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال بعضها أزرق، وبعضها أخضر، وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس مشاهدته تولد ذوق الشهود، وأخيراً يتولد نور ميتافيزيقى بغير كيفية ولا مثلية فلا تماثله الأنوار المخلوقة، وهذه المرتبة الأخيرة على حد تعبير "آسين بلاسيوس" هى المشاهدة الثابتة للألوهية التى تتمثل فى مرآة القلب[٢].

وهذه الحالة كما يقول كين ولبر "Ken Welber"[٣] هى حالة من الوعىَ الإعجازى الأعلى " Consciousness Miraculous State of Higher " وهى تلك الحالة التى يصفها إكهارت "Ekhart" بأنها الحالة من الوعى التى يمكن أن نتخيل فيها الله حيث نعرف شيئاً عن المطلق.

---

(١) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ص٢١٨.

راجع الفتوحات المكية، جـ٣، ص ص ٨٣، ٨٤، ٨٥.

(٢) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ص٢١٩.

(3) Ken Wilber, The Ultinate State of Consciousessm See What is Enlightenment, p.1990.

ويتحدث آلن وات "Alan Watts" عن معرفة وتأمل المطلق بشكل مناقض فيقول "إن تأمل المطلق ليس حالة متعدية لأنه لا تناقض بين المطلق والمحدود، فمعرفة اللامحدود قد تكون منسجمة مع حالة العقل، والمشاعر، والأحاسيس، هذا النوع من المعرفة وعىَ داخلى وليس خارجياً " Inclusive not An Exclusire".

ويذكر هيلارى إيفانز "Hilary Evans" أنه فى مثل هذه الحالات من السعى إلى الروحانية والاستنارة يمتلك الإنسان نوعاً من النفس اللاواعية "Subconsciousness" وهى التى تحظى ببصيرة هائلة وقدرة مستقلة إلى حد كبير بسبب أن لها قدرة هائلة على التحكم فى السلوك والأفعال وتوظيفها، بل هى قادرة على إنتاج قدرات لا يمكن امتلاكها بواسطة العقول الواعية(١).

وهذا يفسر ما يعتقده علماء النفس الدينى من أن القلب والروح تحلق فى الآفاق فى مثل هذه الحالات، وهى تحظى بنوع من البهجة والنشوة إذ ذاك، ويحس المرء أنه فى عالم آخر، وأن له حياة أخرى.. وأن الله يهبط تجاهه، ويرفعه من التراب الذى يرقد فيه ويعامله كطفل أو طائر ويهبه إحساس لا يمكن وصفه وينغمس القلب فى الحب ويصبح وجود الإنسان كله وكأنما تم

---

(1) Hilary Evans, Alternate States of Consciousness; First Published, 1989; England, P.20.

غمسه فى نشوة سامية وهو ما يطلق عليه "إيفانز" القبلة المقدسة التى تحمل معها حلاوة وسروراً لا يعادله سرور على الأرض[1].

سادساً: القلب ورؤى الوجود:

"القلب" إذن هو الوسع وهو وسيلة نظر الإنسان إلى الحق، ووسيلة نظر الحق إلى الإنسان، وهو لا يثبت على حال، فالتقلب طبع أصيل فيه، فهو ينتقل من حالة إلى حالة، ومن تأثير اسم من الأسماء الحاكمة إلى تأثير اسم آخر، فتارة يكون حقاً، وتارة يصير خلقاً[2].

ويذكر الدكتور "إبراهيم ياسين" أنه مما يعكس تطور مفهوم القلب عند الصوفية لكى يبدو غاية فى الروحانية أنهم جعلوا منه كوناً جامعاً أصلياً وحقيقياً، بينما ينظرون إلى العالم المحيط وكأنه صور ومرايا عاكسة لقول الجيلى (ولد ٧٦٧– ت٨٠٥هـ): القلب هو الأصل والعالم هو الفرع لقوله

(1) Ibid; p.16.

(٢) القاشانى، اصطلاحات الصوفية، مادة الأسماء الذاتية.

• والأسماء الحاكمة هى الأسماء الذاتية التى يتوقف وجودها على وجود الغير،... وهى أمهات الأسماء الجامعة على مجموع ما يظهر فى العالم، وعلى الأصول الجامعة كافة أو التجليات كافة، وهذه الأسماء هى المعروفة بالأسماء الحسنى، أو الحضرات الأسمائية فحضرة الرحمن هى مجموعة المجالى التى يظهر فيها اثر للرحمة الإلهية،... وهكذا راجع أيضاً المعجم الصوفى، مادة أمهات الأسماء الإلهية.

تعالى فى الحديث القدسى ﴿ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن﴾ ولو كان العالم هو الأصل لكان أولى بالوسع[1].

ويبدو أن فكرة الوسع التى يتصف بها قلب الإنسان لها نظير فى الفكر البوذى الذى يتحدث عن "القلب الكبير" أو القلب الذى يعد أكبر من الإنسان نفسه وأكبر من الإنسانية الكامنة فى الإنسان بل هو أكبر من الكل، أكبر كثيراً من الكل " But Heart is Greater than any part the all very much more "[2].

وهذا القلب الكونى الكبير الذى هو أكبر من الكل أشبه بما يعرف عند صوفية المسلمين "بحقيقة الحقائق" التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب[3].

---

(١) الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٤.

وإبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص١٧١.

(2) Christmas Humphreys, Exploring Buddhism, London, 1974; p.82.

راجع إبراهيم ياسين، المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص١٧١.

(٣) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، نسخة خطية رقم ٧٤، دار الكتاب المصرية، ورقة رقم ١٠.

• وحقيقة الحقائق، هى الذات الأحدية الجامعة بجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع، وحضرة الوجود، راجع القاشانى، اصطلاحات الصوفية، ص٥٩.

راجع أيضاً إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص١٣٢.

وعندما يعمل القلب على النحو الذى أعد له فإنه يدخل إلى عتبة الوعىَ الكونى لأنه يصبح منفصلاً انفصالاً كبيراً فى الزمان والمكان على حد تعبير وولتر ستيس "W. Stace"[1].

وفى اعتقاد الباحثة أن مثل هذا الوعى هو الذى يؤدى إلى الدخول فى تجربة الاتحاد، أو "وحدة الوجود" Panatheism، ومثل هذه التجربة تتباين وتختلف من حيث الشدة والضعف فى تماثل مع مستوى العيان الصوفى.

والعيان الصوفى فى التصوف المسيحى لا يعنى تحقيق الهوية الكاملة مع الله، بل تظل تجربته تدعم التألية، بينما يختلف الأمر فى التصوف الهندوسى مثلاً، لأن المتصوف الهندوسى يصر على الهوية مع الذات الكلية أو "برهمان"، بينما يقف التصوف الإسلامى موقفاً صارماً من القائلين بوحدة الوجود ويصر على التوحيد المطلق، أو الأحدية المطلقة فى الوجود وتبقى تجربة وحدة الوجود أمراً متعلقاً بعالم الغيب ولا يمتد إلى عالم الشهادة بمعنى أنه لا يمتد ليجمع بين الغيب والشهادة[2].

---

(1) W. Stace, Mysticism & Philosophy; London; 1961; p.15.

راجع أيضاً ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥١.

وهكذا نرى "ابن عربى"، و"الجيلى" سابقين على "وليم جيمز" William James الذى يتحدث عن حالة من الوعىَ الصوفى الحاد أو العميق "Extreme State of Mystical Consciousness"[1]. وكأن هذه الدراسة العميقة استطاعت أن ترصد وبدقة تلك الحالة الروحانية والنفسية التى يدخلها الصوفى عندما تحدث هذه الرؤيةَ القلبيةَ السامية، والتى تنطلق عبر العالم كىَ يحظى السالك بنوع من السكون الروحىَ بعيداً عن قيود الجسد ليحظى بإدراك متسامى لا يضارع ووعىَ عميق بالمطلق[٢].

ويعبر "روز بروك" عن هذه التجربة فيشير إلى الاستنارة وتجربة الرجل المستنير الذى لا تعوقه الصور الحسية.. وتكمن ماهية التجربة فى هذه الرؤية المجردة الخالية من الصور، وهى تجربة العثور على الواحد أو الوحدة المطلقة التى تتحد هنا مع الألوهية... ويجد المستنيرون The Englighted فى داخل أنفسه تأملاً جوهرياً يفوق العقل ويجاوزه[٣].

وفى كتابه "الزمان والأزل" يعلل "ستيس" تجربة الاستنارة أو الاتحاد مع الألوهية، أو وجود علاقة بين الله والعالم باعتبارها قضية رمزية لا حقيقية.. ويفسر ذلك بقوله لو كان الله مرتبطاً بالعالم لكان هو نفسه شيئاً بين غيره من

---

(1) William James; The Varieties of Religious Experience, Great Bitain, 1960; p.p.366 - 413.

(2) Evelyn Underhill; A Study in the Nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness; London, 1949; p.p. 45 - 50.

(٣) وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص١٢٦.

الأشياء.. أو جزءٌ من الكون أو جزءٌ من النظام الطبيعى، ولكان موجوداً طبيعياً لا موجود فائقاً للطبيعة.. والحق أن هناك نظامين النظام الطبيعى الذى هو نظام الزمان، والنظام الإلهى الذى هو نظام الأزل والنظامان تقاطعان فى لحظة الإشراق الصوفى(١) وهو ما أشرنا إليه عند حديثنا عن تجربة "الغزالى" الكشفية فكأن الصوفى عندما يعمل على التخلص من آفاته الجسدية، ويعد القلب لكى يكون وسعاً يتسع للتجلى الإلهى، أو حاسة لا مكانية نورانية تستقبل الأنوار الأزلية المطلقة، فهو فى الواقع يصبح نقطة تقاطع أو لقاء بين النظامين الطبيعى والإلهى.

وفى هذه اللحظة الإشراقية يقول "ذو النون المصرى" المعرفة الحقيقية بالله هى أن ينير الله قلبك بنور المعرفة الخالص(٢).

والوجه الأول من القلب المستنير العارف والمكاشف فى اصطلاح الصوفية من المتفلسفين من أتباع مدرسة "ابن عربى" يمثل حقيقة قلبية مرتسمة فى العلم الإلهى، وهو أيضاً أصل أحدى جامع لكل أصل، ومرآة قلب الإنسان الكامل التى تواجه بوجوهها الحضرات الأصلية الخمسة كحضرة الغيب، وحضرة الشهادة...، أما الوجه الثانى من وجوه القلب فيجازى عالم الأرواح

---

(١) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة د. زكريا إبراهيم، بيروت ١٩٦٧م، ص ص١٧١، ١٧٢.

(٢) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٩م، ص١١٥.

ويأخذ صاحبه عنها وتنتقش - العلوم فيه - بحسب المناسبة(*) الثابتة بينه وبينها[1] وهذا هو الوجه الذى يسرى من خلاله الفيض ومن خلاله يتخلص القلب من كل قيد.

والوجه الثالث من وجوه القلب، يقابل به صاحبه العالم العلوى وقبوله لما يريد الحق إلقاؤه إليه.. ووظيفة هذا الوجه الوصول إلى المناسبة الجامعة بين القلب والعلم فيأخذ بتفصيل ما جاء فى العلم مجملاً..، ويتجه الوجه الرابع، إلى العالم السفلى فيقابل به صاحبه عالم العناصر حيث يُعمل الحواس فى المدركات بحسب الاستطاعة. وأما الوجه الخامس، فيختص بعالم خيال الإنسان وله إمكانية الوقائع خيالاً على نحو ما وردت من عالم الحس تصديقاً لقول رسول الله (ﷺ) "أصدقكم رؤية أصدقكم حديثاً"[2] وكأننا بصدد تجربة عامة لدى البشر جميعاً فها هو "روز بروك" يتحدث عن الرجال المستنيرين أصحاب الروح الحرة مثل هؤلاء الرجال يرتفعون فوق العقل إلى رؤية مجردة خالية من

---

(١) صدر الدين القونوى، رسالة التوجه الأعلى، نسخة خطية رقم ١٣١٨ تصوف، دار الكتب المصرية، ورقة٥٣.

* والمناسبة الذاتية هى الأحكام الجامعة بين الحق وعبده من وجهين، إما بأن لا تؤثر أحكام تعينات العبد وصفاته كثرته فى أحكام وجوب الحق ووحدته، بل يتأثر منها وتنصبغ ظلمة كثرته بنور وحدته، وإما أن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها فإن اتفق الأمران فذلك هو العبد الكامل. وإن اتفق الأول دون الثانى فهو المحبوب المكرم.

(٢) صدر الدين القونوى، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣١٠هـ، ص ص٢١٠، ٢١٢.

الصور حيث يتمكن فى النهاية من الدخول إلى ساحة الأزلية التى تجذبه "نحو الوحدة المطلقة"[1] كما قدمنا.

وينظر القونوى إلى القلب الطبيعى باعتباره الصورة الظاهرة للحقيقة القلبية فى "العين الثابتة"[2] والمتعينة فى علم الله أزلاً. والقلب الطبيعى لا يكون صالحاً لقبول التجلى الإلهى إلا بعودته إلى أصله وحقيقته بزوال أحكام الانحراف - وهو من هذه الناحية يسمى الروح الإلهى وعودة القلب إلى حقيقته فى العلم الإلهى مرهون بتخليته من الأمور التى تلبست به وسببت له التشعب والتشتت والهزال لفرط تعلقه بمطالبه الخارجة عنه - فإذا اقتصر القلب على ما حوته ذاته مما أودع فيه منذ الأزل، وحفظ سره من التشتت وتوقف عن التعلق بالمطالب الجزئية الكونية، أمكنه أن يستمد كماله من داخله بدلاً من أن يبحث عن غناه وكماله فى الخارج... وإنما جهل كماله الذاتى المستجن فيه فتصدى لطلبه وتحصيله من خارج، "ولو اهتدى سواء السبيل لعلم أنه متعلق القلب الأصلى تفصيل مجملاته، وبروز مستجناته بخروج ما فى قوته إلى الفعل، وجميع ما ثبت من صفاته وقواه بالتوزع والتكثر والاختلاف

---

(١) التصوف والفلسفة، ص١٢٤.

(٢) والعين الثابتة هى: حقيقة الشيء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة وثابتة فى علم الله، وهى الرتبة الثابتة من الوجود الحقيقى - راجع القاشانى، اصطلاحات الصوفية، مادة العين الثابتة؛ راجع أيضا: إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص١١٥.

إلى التوحيد الاعتدالى، والرجوع إلى أصل كل اعتدال، الأصل الأحدى الجامع يلحق كل فرع بأصله وتتحدد الأصول بالأصل وتكمل الأجزاء بالكل[1].

فإذا توحدت قوى القلب، وتلاشت أحكام الكثرة الإمكانية، قويت سلطة الحق المستجن لزوال ما كان يمنع من ذلك، وكلما قويت المناسبة الجامعة كان التجلى الباطنى أقوى فى الاتصال بالتجلى القادم من الحق. وعندما يصبح الوعىَ الباطنى وعياً بالوعىَ المقدس يصبح مجازاً لكل محتويات العقل والحس داخلاً فى صميم اللحظة الأزلية، وفى هذه الحالة يصبح منصباً على "الله"، أو على حد تعبير "ستيس" "أن اللحظة الأزلية – من الداخل- إنما هى الله نفسه، وذلك لأنها ليست مجرد وعىَ ينصب على الله، أو مجرد وعىَ منقسم يكون الصوفى فيه بمثابة ذات تقف فى وجه الألوهية باعتبارها موضوعاً وإنما هى كمون لله نفسه فى صميم النفس"[2].

وهو ما عبر عنه "صدر الدين القونوى" بوضوح حينما قال أن الصوفى ينشد الحق المستجن فى القلب[3].

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٧٤.

راجع صدر الدين القونوى، الرسالة الهادية، ورقة ٥٥، ٥٦.

(٢) ستيس، الزمان والأزل، ص١٧٦.

(٣) صدر الدين القونوى، رسالة التوجه المعروفة بالرسالة الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨ مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية، ورقة ٥٦.

ويؤكد الدكتور "إبراهيم ياسين على أن فلاسفة الصوفية من أمثال "ابن عربى" وتلامذته وتابعيه، - وهم من القائلين بالوحدة المطلقة فى الوجود كما يعتقد بعض الباحثين - لا ينشدون الوصول إلى مرتبة الربوبية، أو تألية الكون والطبيعة. لأن الحال التى تتحدث عنها هنا ليست إلا من قبيل الأحوال النفسية التى تعقب عملية المجاهدة المقترنة بالخروج على سواد النفس فتنفتح على فسيح نور القلب أو لتحظى بالبصيرة العميقة أو الحاسة الكلية التى تدرك بها فيرى الصوفى أن الكون الحقيقى إنما هو الكون القلبى الذى يتجلى الله عليه فتنظره البصيرة[١].

ومن الأحوال النفسية التى تسيطر على وعىَ السالك، دخوله إلى حال الفناء عن العالم والذات والأغيار، وفى هذه الحال ينتفى عن وعىَ الصوفى كل وجود فلا يثبت بشيء وجود أصلاً والوصول إلى هذه المرحلة يعد وعياً بالحقيقة التى لا تنتمى إلى عالم الزمان، وإنما يكون الانتماء للأبدية "Eternity" على حد تعبير إيفلين أندرهل[٢]، وهى لحظة الاتصال بين الإنسان والمقدس، أو - الطبيعى والإلهى على حد تعبير "وولتر ستيس"، وعندها

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص١٢٩.

See Too James; The Varieties of R. E., p.p. 49-50.

(2) A Study in The Nature and The Development of Man's Spiritual Consciousness; p.54.

لايمكن القول أن "عين الروح" Funklein قد لامست عنان السماء، "Apex"[١] كما يذكر العميد إنج "Enge" وهى لحظة الوصول إلى الحقيقة.

ويخلص كل من "وولتر ستيس W. Stace"، "وجون وايت Jhon White"، "إيفلين أندرهل" إلى أن الوصول إلى مستوى روحى خالص يعد خدمة للوعىَ الإنسانى الذى يتجه نحو الألوهية، وعندما يصل الصوفى إلى هذه المرحلة من مراحل الترقى الروحى فإنه لا يرى فى الحقيقة قسمه بين داخلى "Inner" وخارجى "Outer"، بل هو يراهما وجهين لحقيقة واحدة عظيمة للوجود الكلى الشامل[٢].

وفى كتابه "المناظر الإلهية" يذهب "الجيلى" إلى أن القلب إذا استقام فى المكاشفة ارتقى إلى حقيقة التوحيد وفتح عليه ربه بعلوم الواردات ومعارف علم التوحيد[٣] فالتوحيد إذن هو المنظر الذى ينفتح عليه القلب الكاشف بحقائق الغيب عندما تتلقى النفس تجليات النور الإلهى وتظل ساكنة غافلة عن كل ما يجرى حولها، وفى داخلها مستغرقة فى تأمل الحضرة الإلهية، ويخلو القلب من الأفكار، وينقطع الجسم من الحركات ويحرم العقل من ملكة التمييز على حد

---

(1) Ibid p.54. See Too Dr Ing; Christian Mysticism; Appendix, C. pp. 359-360.

(2) Jhon White; What is Enlightment.' Exploring The Goal of Spiritual Path, p.44. See Too Jacob Needleman, A Sense of The Cosmos, New York, 1988;

(٣) عبد الكريم الجيلى، المناظر الإلهية، مكتبة الجندى، القاهرة بدون تاريخ، ص١٣.

تعبير "آسين بلاسيوس"[1] الذى يرى أن استقبال التجليات النورانية رهن بالانتباه إلى صوت الله فقط حيث تتركز كل اهتمامات النفس وتجتمع فى أمر واحد، بمعنى أن ينصب كل التركيز وكل التأمل على الجلال الإلهى.

ولما كان القلب الصوفى فى فكر "ابن عربى" قابلاً لتجليات "الحقيقة" اللامتناهية فى أشكال متناهية وعاكساً لصورة هذا التجلى كما تعكس المرآة الصور، فإنه حين يتحدث عن الكيفية التى يحوى بها القلب الصورة الإلهية يشير إليها على النحو التالى:

١- لأن "القلب" هو الموصوف بالإنسان أو الكون المصغر "Micrcosm" فإنه يعكس بداخله كل الكمالات الإلهية التى تتجلى فى العالم الكبير Macrcosm والتى تصب جميعاً وبشكل متجمع فى العالم الصغير، أو القلب[٢].

٢- وأيضاً فإن القلب يحوى "الله" فى داخله بمعنى أنه يحوى الجانب الروحى الجوهرى فى الإنسان، وهو الجانب الأخلاقى والذى بدونه لا يصل القلب إلى مرتبة روحانية أو مرتبة الوسع الإلهى، فإذا ما قدر للقلب أن تتوحد قواه، وأن تصفو صفحته وتنجلى، مرآته، استطاع أن يعود إلى أصله الذى

---

(١) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، الكويت وبيروت ١٩٧٩م، ص٢١٦.

(2) A. Afifi, The Mystical Philosophy of Muhy Din Ibnul Arabi; Cambridge University; 1939, p.119.

به يعرف الله الكامن فيه، وفى هذه الحالة يكون حال القلب مطابقاً للأثر القائل "من عرف نفسه عرف ربه"(*) على حد اعتقاد "أبو العلا عفيفى"(١).

وقد تكلم "ابن عربى" عن تجربته الكشفية بلسان الكشف والإشراق، كما وأنه بدا من أرباب المواجيد والأذواق فتكلم عن مشاهداته بلسان وحدة الشهود كما تكلم عنها بلسان وحدة الوجود أيضاً.

فالحق والخلق فى فكر "ابن عربى" اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً(٢).

يقول "ابن عربى":

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فأدكروا

جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثير لا تبقى ولا تذر(١)

---

* هذا ليس بحديث يرفع إلى رسول الله (ﷺ) وإنما هو أثر إسرائيلى أصله "أعرف نفسك تعرف ربك" ويذكر ابن القيم أن فيه ثلاث تأويلات أحدها من عرف نفسه بالضعف عرف ربه بالقوة، ومن عرفها بالذل عرف ربه بالعز، ومن عرفها بالجهل عرف ربه بالعلم.

التأويل الثانى: أن معطى الكمال أحق بالكمال.

التأويل الثالث: بالضد - فإذا كنت لا تعرف نفسك فكيف تعرف ربك.

htta/www Islamdor com/vb show thread phpct 6388.

(1) Ibid; p.119.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م، ص١٨٩.

والكشف فى هذا المقام يعد فى نظر "رينولد نيكلسون" توحداً Unification، والإنسان المكاشف أو الصوفى العارف هو العالم الأصغر "Microcosm"، وهو النسخة الكونية التى صنعت على الصورة الإلهية وهو عين العالم التى بها يرى الله أعماله، وفى معرفته لنفسه كما هى وعلى حقيقتها فإنه يعرف الله ويعرف نفسه بالله القريب من كل شيء، والأقرب إلى الشيء من نفسه، فمعرفة الله تتقدم كل شيء وهى سبب المعرفة الذاتية[٢].

ويذهب "الغزالى" إلى أن معرفة الصوفية الكشفية تتم بالاستغراق فى التأمل الباطنى وتتم عن طريق الإلهام، وفوق هذا الإلهام درجة من المعرفة يختص بها الأنبياء وتتم بطريق الوحىَ، فالوحى خاص بالأنبياء وحدهم لا يشاركهم فيه الأولياء. "والغزالى" إذ يقدم هذه الرؤية الكونية للقلب يجعل منه نسخة من حقائق الأشياء المسطورة فى اللوح المحفوظ، بل فى قلوب الملائكة المقربين، وإذا كان البارى قد كتب نسخة العالم فى اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود وفق هذه النسخة فقد وضعه فى القلب وصوره بحيث يمكن أن تحصل حقائق الأشياء فى القلب نقلاً عن صورة الخيال بحيث تكون الصورة القلبية موافقة للعالم الحاصل فى الخيال، والحاصل فى الخيال موافق للعالم الموجود فى نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة فى اللوح المحفوظ.

---

(١) ابن عربى. فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفى. القاهرة. ١٩٦٢م، ص٧٩.
(2) R. A. Nicholson; Studies in Islamic Mysticism; Delhi, 1976; pp. 50-51.

وهكذا يظهر العالم فى فكر "الغزالى"على اربع درجات فى الوجود "وجوده فى اللوح المحفوظ، وهو سابق على وجوده الجسمانى، ويتبعه وجوده الحقيقى، ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى، ويتبع وجوده الخيالى وجوده العقلى، أعنى وجود صورته فى القلب فلو لم يجعل للعالم كله مثالاً فى ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك(١).

وهكذا يجعل "الغزالى" القلب صورة مصغرة من العالم وهو ما يعد استخداماً إسلامياً لفكره "Microcosm"، بمعنى النسخة القلبية للعالم والتى صنعت على غرار ما جاء مسطوراً فى اللوح المحفوظ.

كما أنه يجعل منه قناة واصلة بين السماء والأرض، فعلوم القلب تأتى من داخله من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، بينما يأتى علم الحكمة من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك ويظل القلب فى حالة تردد بين عالم الملك وعالم الملكوت(٢).

وهكذا يتحول القلب إلى ملكة من ملكات الإدراك المتسامى أو ما يطلق عليه "ديونسيوس الأريوباغى Dionysius The Areopagite" الملكة الأعلى Higher Faculty(٣) أو هى حاسة هائلة وعميقة تتسع للعالم كله،

---

(١) الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص٢٠.

(3) F. C. Happold; Mysticism; A Study and An Anthology; Benguin Books; London, 1990; p.63.

فهو أكبر من الإنسان وأكبر من العالم بل أكبر من الكل، وهو وسع العالم، ووسع المشاهدة، ووسع التحقيق، ووسع الخلافة، وهو العالم المصغر، وهو مكمن الله. ففيه يتجلى الحق المستجن، وفيه يتجلى الوعىَ بالمقدس، وتظهر حقيقة التوحيد، وتظهر صورة الكون المصغر، وفيه تظهر حقيقة ما سطر فى اللوح المحفوظ، وله من الوجوه ما يحاذى عالم الأرواح وما تنقش على صفحته العلوم، وله أيضاً من الوجوه ما يسرى خلاله الفيض ومنها ما يقابل العالم العلوى فيلتقى بفيض من الحق ومنها ما يواجه به العالم السفلى، ومنها ما يواجه به عالم الخيال وبه يتبقى الوقائع خيالاً.

وهكذا يمكن أن ننتهى إلى ما انتهى إليه الأستاذ الدكتور "إبراهيم ياسين" فى كتابه "صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية"[1] حين حدد سمات المعرفة الكشفية على النحو التالى:

أولا: هى رؤية مباشرة، أو هى كشف وتجلى وشهود يقينى لأنها لا تعتمد على أى نظام عقلى.

ثانياً: هى من نتائج اتصال النور الكامل فى القلب بالنور القاهر، وهى اتصال بين الحق المستجن فى القلب والحق الخالق.

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٨٤.

ثالثاً: هى علم ثبوتى مرتسم فى العقل الأول، بمعنى أنه علم قديم لا أثر فيه لما قد يظن العارف أنه خارج عما طبع فى قلبه، لأن القلب صورة الحق ومرآته، وكمال القلب وتمام شهود هو رهن باستخراج ما فى قوته إلى الفعل، أو هو عود إلى حقيقته التى هى عينه الثابتة.

رابعاً: الوصول إلى هذا المستوى العرفانى والشهودى لا يتم إلا بتحقيق واحدية العارف مع الله، وهو المقام الذى يدرك فيه العارف حقائق الأشياء من حيث تجردها وبساطتها... والخلق يدرك الحق بما فيه من الحق[١].

خامساً: لا يتم هذا العلم الذوقى عن طريق الكسب والعمل، كما لا يستعان فى تحصيله بأى نوع من الوسائط سواء كانت روحية أو بدنية أو نفسانية كما لا يعتد فى تحصيله بأية قوى سواء كانت أرضية أو سماوية والفائز به أعلى العلماء مرتبة[٢].

وهكذا تبنى المعرفة الكشفية على أسس ثلاث:

١- ما يعرف الله إلا الله.

---

(١) صدر الدين القونوى، إعجاز البيان، ص٢٦.

(٢) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، ص٤٧.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٨٤.

٢- لا يمكن إدراك شيء بما ينافيه، ولابد إذن من وجود المناسبة الجامعة بين قلب الإنسان ومعرفة الحق.

٣- الإنسان سر الحق، وقلب الإنسان هو المرآة التى شاهد فيها الحق نفسه، والكشف هو لقاء فرع بأصل.

وهكذا يعمل على هذا الكشف قلب أعد ليكون منصة استقبال الله فى الأرض مزود ببصيرة تعاين عالم الغيب، وله من العيون ما يبصر بها ما لا عين رأت، ومن الآذان ما يسمع بها ما لا أذن سمعت، وهو قلب يحمل من الصور الكونية ما يوافق عالم الخيال أو عالم الغيب فتأتى الصور القلبية وفق النسخة الموجودة فى اللوح المحفوظ ويصير الخيال حقيقة وموافقة لما هو موجود فى نسخة العالم.

ولكى تكتمل صورة القلب المزود بالملكات الفائقة ستحاول الباحثة متابعة المعانى المختلفة لملكات الإدراك الفائق ومنها السماع، والخيال، والفراسة الإيمانية، وسوف ترصد عمل هذه الملكات ومدى كل منها وكيفية اتصالها بعالم الغيب.

الفصل الثانى

السماع والإدراك الفائق

- تقديم
- أولاً: السماع والقلب.
- ثانياً: السماع بين الإباحة والتحريم.
- ثالثاً: السماع النفسى والفناء.
- رابعاً: السماع والنظرية الإدراكية.
- خامساً: السماع ورؤى الوجود.

الفصل الثانى

السماع والإدراك الفائق

تقديم:

لا يخفى على الباحثة أن السماع يدفع إلى الإنصات العميق وخصوصا إذا ما تعلق الأمر بقراءة القرآن الكريم لقوله جل شـأنه **﴿إذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾**[١] ففهم أن السمع قرين الإنصات وأن الرحمة ملازمة لهما، متعلق بتأمل المعانى وتـدبرها فـإذا مـا كـان الإنصات قد بلغ حد استحقاق الرحمة فإنه ولا شك قد فتح قنوات من التأمل والتبصر والإدراك الفائق للحس، واستبطان المعانى المحملة بشحنات مـن العاطفة المقدسة.

ويبدو التأمل[٢] والتدبر إذن أمراً إلهياً ملازما للإنصات والصمت وهذا الأمر ليس موجها إلى معشر الإنس فقط وإنما تصمت الجن فى هذا المجال وتنصت لقوله جل شأنه **﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن**

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٠٤.

(٢) التأمل فى البوذية: إن التأمل هو تحرير النفس والعقل من الوهم لتتمكن من الوصـول إلـى مرحلـة البصيرة الروحية أو ما يطلق عليه البوذية "Vipassana"، أو "Satori" فى البوذية الزينيـة، أو الوصول إلى مراحل سامية من الوعى.

Christarns Humphry; Exploring Buddhin, dondon, 1979, p. 185.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، الفكر الشرقى القديم واستكشاف البوذيـة، طبعـة ثانيـة، ٢٠٠٧م، ص٥٣.

فلم حضروه قالوا أنصتوا﴾(١) وعندما أرسل الله الجن لتستمع للقرآن جاءوا فوجا فوجا، وكانوا يسمعون كلام الله تعالى من النبى (ﷺ) فقالوا **﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا﴾**(٢) ثم أخبرنا عن قول الجن من أن هذا القرآن يهدى القلب المريض إلى طريق الصواب فقال عز من قائل **﴿يهدى إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك به أحداً﴾**(٣) وموجب الشرع والدين هو السمع أو كما يقول الهجويرى يفضل أهل السنة السمع على البصر فى دار التكليف... ويقول إننا بالسمع نعلم أن الرؤية سوف تكون فى الجنة لأنه فى جواز الرؤية بالعقل لا يكون الحجاب أولى من الكشف، وبالخبر علمنا أن الله يجعل المؤمنين مكاشفين ويرفع الحجاب عن أسرارهم حتى يروا الله، فصار السمع أفضل من البصر"(٤).

وأما تأثير القرآن فى قلوب خاصته من الصوفية فعظيم، فهو يحرك القلوب عن مواضعها، ويذهب الأرواح عن الأجساد، فقد ورد عن الشبلى

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف، البدايات دار الإسراء طنطا ٢٠٠٥، ص٢٤٠، والآية من سورة الأحقاف، رقم٢٩.

(٢) سورة الجن. الآية ١.

(٣) سورة الجن. الآية ٢.

(٤) الهجويرى. كشف المحجوب، وترجمة د. إسعاد عبد الهادى قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة، ١٩٧٥م، جـ٢، ص٦٣٨ تقول الترجمة: السماع من الظواهر التى تلفت النظر فى التصوف، وقد دخل السماع التصوفى فى وقت مبكر وكثرت فيه أقوال الشيوخ وأبحاثهم، وعده بعضهم سمعه من سمات التصوف، فقد سئل أبو الحسن النور عن الصوفى فقال (من سمع السماع وآثر الأسباب). ويقول الجنيد البغدادى تنزل الرحمة على الفقراء فى ثلاثة مواطن عند السماع "فإنهم لا يسمعون إلا عن حق. ولا يقولون إلا عن وجد. وعند أكل الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقه. وعند مجاراة العلم فإنهم لا يذكرون إلا صفات الأولياء" راجع كشف المحجوب الهامش. جـ٢. ص٦٣٨.

أنه قرئ أمامه "واذكر ربك إذا نسيت" فقال شرط الذكر النسيان، وقد عجز كل أهل العلم فى الذكر، فصرخ وفارقه وعيه، فلما عاد إلى وعيه قال: عجبا للقلب الذى يسع كلامه ويظل فى مكانه، وعجبا للروح التى تسمع كلامه ولا تصعد"[1]، وللقلوب مع حسن سماع الذكر أحوال تتناسب وما هو عليه المستمع فأولئك الذين يقومون بأوامره ويسمعون التعظيم تطمئن قلوبهم بذكر الله لقوله جل شأنه **﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾**[2] وقوله **﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**[3].

لكل ما سبق سوف يكشف هذا الفصل عن المدى العظيم الذى يحدثه سماع القرآن فى القلب وكيف يتحول إلى آله نورانية مزودة بكل وسائل الإدراك الفائق للحس، والوصول بالسماع إلى الأزلية ومفارقة العالم الزمانى والمكانى.

كذلك سوف تتوقف الباحثة أمام السماع بين الإباحة والتحريم، وتبين موقف النبى صلى الله عليه وسلم من السماع وسماع القرآن بصفة خاصة، ثم تبين الباحثة كيف يغلب بعض الصوفية سماع الباطن على السماع الظاهر، وهو السماع الخاص بهؤلاء الذين اتصفت نفوسهم بصفات قلوبهم.

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٦٤١.

(٢) سورة الأنفال، آية ٢.

(٣) سورة الرعد، آية ٢٨.

وسوف تبين الباحثة أن الصوفية يغلبون السماع الإلهى على سماع النفس والهوى، فالسماع الإلهى هو السماع الذى تقعشر منه الجلود، وتلين له القلوب، وهو سماع يربط الأزل بالأبد ويرد النهايات إلى الأُول.

كذلك ستناقش الباحثة كيف يحول السماع القلوب إلى آلات للإدراك المقدس أو الفهم عن الحق، وكيف يتجلى الحق على السامع فى سماعه فيصبح سمعيا بصير مكاشفا بآثار الأسماء والصفات الإلهية.

كذلك ترصد الباحثة كيف يتحول السماع إلى ملكة تطل على مشارف الغيب وكيف تؤهل القلب إلى الرؤية التى تحمل معها نور اليقين الوارد من عالم الغيب.

وتتابع الباحثة كيفية تحول السماع إلى رؤية شاملة للوجود، وتجرد من صفات النفس وعلائق الشهوة والهوى، وترك قيود المكان والزمان، ثم الدخول إلى عالم الأزل بعد أن يحقق السالك وجوده النورانى الخالص، وهكذا سوف نكشف عن حقيقة خبرة السماع عندما تتحول على يد ابن عربى، وجلال الدين الرومى، وعبد الكريم الجيلى، إلى نظرية فى الوجود النورانى، أو تجربة من تجارب الاستنارة والإشراق الالهى على القلب "illumination" وبين كيف تتم الاستنارة "The Enlightenment"[1].

(1) Jhon White, what is Englightenments U.K. first published, 1984 p.1. from self to cosmic consciousness, by Richard M. Buke p. 1:13.

وأخيراً تناقش الباحثة مواقف الصوفية من الوجود حال السماع، وكيف يتحول إلى سماع ينقل السامع من ضيق الرسوم الزمانية إلى سعة فضاء السرمدية، كما ترصد التناقض الناشئ عن تقاطع النظامين الطبيعى والالهى وترصد اللحظة النورانية التى يفيض فيها النظام الالهى على النظام الطبيعى (الإنسان).

كذلك سوف تبين الباحثة الآثار الوجودية المترتبة على تدخل النظام الالهى فى النظام الطبيعى، وترى تعدد هذه المواقف وتبيانها برغم الحقيقة القائلة بأن عيان الصوفى هو من الوضوح بحيث يكشف كل تجاوز للزمان وكل تمييز بين الذات والموضوع – وهذا يكشف عن السماع بالحق وكيف يصبح شهوداً للأحدية فى الوجود، أو يتحول إلى توحيد خالص. كذلك سنتبين أن حالة الوحدة الشهودية قد توقع فى التناقض الذى ينشأ فى لحظة دخول الزمان على الأزل، أو لحظة سريان النظام الالهى وتخلله للنظام الطبيعى.

ولا شك أن الباحثة وهى تقدم على تقصى السماع باعتباره آله الحضور تعى أنه يثير الكثير من المواقف التى تتباين بين القبول والرفض وبين الإباحة والتحريم وهو ما تكشف عنه الصفحات التالية.

أولاً: السماع والقلب:

جاء السماع فى القرآن الكريم مرتبطا بالقلب والأبصار ارتباطاً يجعله مؤثرا فيهما ومتأثراً بما يستقبله من مؤثرات تجعله وسيلة هامة من وسائل

الإدراك أو امتناعه لقوله جل شأنه، ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾[1].

وقد يكون السمع مقرونا بالطاعة أو العصيان وقرين العصيان والعقوق والكفر لقوله جل شأنه ﴿قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم﴾[2].

وقوله عز من قائل ﴿وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعون، وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾[3] وإن سمعوا لاهتدوا.

﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾[4]. وقوله ﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنه وفى آذانهم وقراً وإن تدعوهم إلى الهدى فلن يهتدون إلى أبدا﴾[5]. فالقلب وثيق الصلة بالسماع متقلب مع تقلبه فإذا وضع الله على القلوب ما يحول بينها وبين السماع فقدت هذه القلوب قدرتها على الفهم، يقول ابن كثير: "جعل على قلوبهم أكنة أى أغطية لا يفقهوا القرآن"[6].

ولما كان غذاء القلوب على ضربين فإما غذاء من الطعام والشراب الحسى، وإما غذاء روحانى معنوى خارج عن الطعام والشراب فإن "ابن

---

(١) سورة البقرة، آية ٧.
(٢) سورة البقرة، آية ٩٣.
(٣) سورة الأعراف، آية ٩٨.
(٤) سورة الأنعام، آية ٢٥.
(٥) سورة الكهف، آية ٥٧.
(٦) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، طبعة دار الحديث. جـ٢، ص١٢١.

قيم الجوزية" (ت ٧٥١هـ)(*) يرى أن قوام القلب بهذين الغذائين، فبالغذاء الروحانى يسمو القلب ويصبح سماوياً علوياً ولايصبح أرضياً سفلياً، والقلب إذا تغذى بالطعام أصبح مرتبط بالحواس الخمس، وارتباطه بحاستى السمع والبصر أشد من ارتباطه بغيرها ووصول الغذاء منهما إليه أكمل وأقوى من سائر الحواس، وانفعاله عنها أشد من انفعاله عن غيرهما[١].

ولما كان تعلق السمع الظاهر الحسى بالقلب أشد والمسافة بينهما أقرب من المسافة بين البصر وبينه لذلك تكون آثار السمع الظاهر أسرع وأقوى من آثار البصر، لهذا قد يقع السالك مغشياً عليه إذا سمع مؤثراً شديد الوقع كالقرآن الكريم، وقد كان كثير من الصوفية يحدث لهم هذا عن سماع آيات العذاب المقيم فى النار، فيقال أن رجلا قرأ أمام عمر بن الخطاب **﴿إن عذاب ربك لواقع﴾** فصرخ ووقع مغشيا عليه[٢] والمعروف أنهم قرأوا أمام النبى (ﷺ) **﴿إن لدينا أنكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذاب أليما﴾** وقع مغشيا عليه[٣]، ويبلغ السماع مداه كلما تجردت الروح والقلب وانقطعنا عن علائق البدن وكان حظهما من ذلك السماع أوفى وتأثيرهما به أقوى، فإن كان المسموع معنى شريفا بصوت لذيذ حصل

• وابن القيم هو: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى تلميذ ابن تيمية وولادته ووفاته بدمشق (٦٩١ -٧٥١هـ) وله التصانيف والتأليف فى علوم الشريعة والحقيقة ومنها كتابه "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" الذى شرح فيه كتاب منازل السائرين للهروى. راجع د. عبد المنعم حفنى، الموسوعة الصوفية، ص٣٣٣.

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقى، الجزء الثانى، ص ٤٠٩.

(٢) الهجويرى. كشف المحجوب. ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الجزء الثانى، ص ٦٤٠ والآية رقم٧ من سورة الطور.

(٣) المصدر السابق، ص٦٤٠ والآية رقم (٢) من سورة المزمل.

للقلب حظه ونصيبه من إدراك المعنى، وابتهج به أتم ابتهاج على حسب إدراكه له، وللروح حظها ونصيبها من لذة الصوت ونغمته وحسنه، فابتهجت به فتتضاعف اللذة ويتم الابتهاج حتى ربما فاض على البدن والجوارح وعلى الجليس، وهذا لا يحصل على الكمال فى هذا العالم، ولا يحصل إلا عند سماع كلام الله[1].

وهذا السماع الروحانى يتناسب مع حقيقة القلب ومادته، فإذا اتحد السمع بالقلب يظن السامع أنه أدرك المعنى من الصوت الخارجى. وأكمل السماع سماع من يسمع بالله ما هو مسموع من الله وهو سماع المحبين المحبوبين كما فى الحديث القدسى "ما تقرب إلىّ عبدى بمثل ما افترضت عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به... فبى يسمع وبر يبصر.."[*] أى يتحول السمع والبصر وكافة الأدوات البشرية إلى آلات ربانية إذا أسمعت فبالله وإذا بُصرت فبالله، فكأن الآلة المحدودة المتناهية تصبح آلات لا محدودة ولا متناهية، ويتحول السماع إلى سماع خاص بالمحبين المحبوبين وله شأن خاص جداً مرتبط بحالة القلب "فالقلب يتأثر بالسماع بحسب ما فيه من المحبة"[2].

---

(١) ابن قيم. مدارج السالكين، جـ٢، ص٤١٢.

• والحديث عن أبى هريرة (ﷺ) أن الله تعالى قال: من عاد لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلىّ مما افترضته عليه. ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه - فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به. ويده التى يبطش بها، وزجله التى يمشى بها. ولئن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذنه. راجع. البخارى. كتاب الرفاق، باب التواضع.

(٢) المصدر السابق. جـ٢. ص٤١٣.

ولما كان القلب رهنا بما فيه كان القلب المحب شأن عظيم مع الله وأما القلب الغافل فله شأن آخر يظهر فى حالة فى السماع لذلك فهناك نوع من السماع يطلق عليه "ابن قيم" السماع الشيطانى وهذا نوع من السماع لا يجد صاحبه لذة فى سماع القرآن الكريم، وهل يميل إلى سماع الأصوات التى تحمل معها مداخل الشيطان.

وهو سماع من اتصف قلبه بصفات نفسه بحيث صار قلبه نفس محضه فغلبت عليه آفاق الشهوات ودعوات الهوى فهذا حظه من السماع كحظ البهائم لا يسمع إلا دعاء ونداء"[١].

وأما القسم الثانى من السماع المرهون بحالة القلب فهو "يقع لمن اتصفت نفسه بصفات قلبه فصارت نفسه قلبا محضا، فغلبت عليه المعرفة والمحبة والعقل واللب وعشق صفات الكمال فاستنارت نفسه بنور القلب، واطمأنت إلى ربها، وقرت عينها بعبوديته، وصار نعيمها فى حبه وقربه، فهذا حظه من السماع مثل – أو قريب – من حظ الملائكة"[٢].

وأما القسم الثالث من هذا السماع فهو فى منزلة بين المنزلتين لأن قلبه باق على الفطرة وفيه من صفات الفطرة ما يجعله قويا، على النفس، مما لا يترك للنفس مجالا كى تعمل عملها فى القلب فيبقى على ما فيه من النور وسلامة الفطرة "فبين القلب والنفس منازلات ووقائع والحرب بينهما دول وسجال، تدال النفس عليه تارة ويدال عليها تارة، فهذا حظه من

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٤.

السماع بين الحظين ونصيبه بين النصيبين، فإن صادف وقت دولة القلب كان حظه منه قويا، وإن صادف وقت دولة النفس كان ضعيفا"[1].

وقد جاء القرآن الكريم شاملا لهذه المعانى موضحا لها فى أكثر من موضع لقوله جل شأنه **﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلا، أولئك هم الغافلون﴾**[2].

وقال تعالى فى صفة الكفار **﴿صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾**[3]، **﴿أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾**[4].

ويبلغ السماع مداه عند حضور القلب مع الله وعدم الانشغال بأى شاغل، لقوله جل شأنه: **﴿إن فى ذلك لذكرى لمن ألقى السمع وهو شهيد﴾**[5].

وخلاصة القول أن حسن الاستماع يؤثر فى قدرة القلب على الإدراك والفهم المجرد لاستقامة الظاهر والباطن والفراغ من الخبائث وحظوظ النفس مما يتنافى مع صفاء القلب وطهارته.

---

(١) المصدر السابق، ص٤١٤.

(٢) سورة البقرة، آية ١٨، ١٧١.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٤) سورة الحج، آية ٤٦.

(٥) سورة ق. آية ٢٧.

ثانيا: السماع بين الإباحة والتحريم:

لما كان المقصود بالسماع شرعا سماع القرآن الكريم فقد نقل عن "البراء بن عازب" قول رسول الله (ﷺ) "زينوا القرآن بأصواتكم"[1][*].

وقد عرف عن النبى (ﷺ) مدحه للأصوات الحسنة فيما روى عن عائشة قالت سمع النبى(ﷺ) قراءة أبى موسى الأشعرى فقال: لقد أوتى هذا مزامير آل داوود[2].

ورواه أنس بن مالك قال، قال النبى (ﷺ) "أعطى أبو موسى مزماراً من مزامير آل داوود"[3].

ولا شك عندنا أن الصوفية بصفة عامة قد أفردوا سماع القرآن بمكانة خاصة تليق بالكلام الالهى لقول الله جل شأنه **﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾**[4] فجعل الرحمة مقترنة بحسن السماع ووقاره، كما أنه جل شأنه قد ذكرَ من يحسن الإنصات بأن القرآن

---

(١) ابن القيسرانى المقدسى، صفوة التصوف، تحقيق غادة المقدم دار المنتخب العربى، بيروت، لبنان ١٩٩٥م، ص٣١٧.

* الحديث من صحيح مسلم باب ٢٣٥ رقم ٧٩٣ يقول - حدثنا أبو بكر بن أبى شيبه حدثنا عبد الله بن نمير. وحدثنا ابن نمير.. حدثنا مالك عن عبد الله بن بريده عن النبى (ﷺ) قال: "إن عبد الله بن قيس أو أوب موسى الأشعرى أعطى مزماراً من مزامير آل داود. راجع صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٨.

(٤) سورة الأعراف، آية ٢٠٤.

هو طريق المؤمن إلى الهداية وعمل الصالحات لقوله جل شـأنه **﴿إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً﴾**[1].

وفى انتقاء ما ينصت إليه الإنسان عن محمد بن عبد الله الآدمى فى حديثه عن أبا ريحانه مع الجارية التى طلب إليها الغناء فرفعت عقيرتها تقول أسير لا يفك ومهجتى تقضى، وأحزانى عليك تطول، ولى مقله قرحا بطول اشتياقها إليك، وأجفانى عليك همول ... الخ قال فطرب الشيخ فوقع على الأرض... فقال له أبا ريحانه أحسبك ممن قال الله عز وجل فيهم **﴿فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾**، فقال يا سيدى أرجو أن أكون من الذين قال الله عز وجل فيهم **﴿فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾**[2] فالسماع مباح شرعا سواء كان الأمر متعلقا بسماع القرآن الكريم، أو سماع الغناء الطيب، فعن عائشة قالت كان عندى جارية فزوجتها فدخل رسول الله (ﷺ) فلما سمع الغناء فقال "يا عائشة ألا تغنين فإن هذا الحىَ من الأنصار يحبون الغناء"[3] ويرى المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى "أن السماع (المباح) يعين المريد على الطاعات وصفاء قلبه

---

(١) سورة الإسراء، آية ٩.

(٢) المقدسى، صفوة التصوف، ص٣٢٠ والآيات من سورة البقرة، الآية ٦ وسورة الزمر، الآية ١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

* أخرجه ابن حبان فى صحيحه، طبعة مؤسسة الرسالة، جـ١٣، ص١٨٥ والحديث عن عائشة قالت كان فى حجرى جارية من الأنصار فزوجتها قالت فدخل على رسول الله (ﷺ) يوم عرسها فلم يسمع غناء ولا لعبا فقال يا عائشة هل غنيتم عليها، أو لا تغنون، ثم قال إن هذا الحى من الأنصار يحبون الغناء.

من وساوس النفس وخنستها .. فمن كلام الصوفية الخلص يتبين أن السماع عندهم يعين على الطاعات ويجنب الزلات وصفاء الواردات، وهو يقوى الوجد فى نفس المستمع، وهو فوق هذا وذاك استجمام للسالك وتنفس له، ومعين له على استحضار ما تأخر عنه فى السلوك[١].

ويُغلب "أبو بكر عبد الله بن شاهاور" السماع الباطن الذى يتلون بلون القلب ويتمثل حقيقته فيسمع حقائق الترغيب والترهيب ويغلبها على السماع الظاهر الذى يحمل آثار الشهوة والهوى وبصفة عامة يكون فتنة فيقول: "وأما من اتصفت نفسه بالصفات القلبية فيكون حاسة سمعه تبعا لحقيقة سمع قلبه، فلا يستمع فى الظاهر شيئا إلا وقد سمع فيه من القلب أشياء، فتارة يسمع من مجرد الصوت، حقائق الترغيب والتشويق، ولطائف المخاطبات أو الترهيب والتخويف، ومستلذات المعاتبات، وتارة يسمع الكلمات فيسبق السمع الباطنى السمع الظاهرى، فيتغير مدرك الظاهر"[٢].

ويحذر "ابن عربى" من اتخاذ السماع لهوا ولعبا لأن من شأن هذا النوع من السماع أن يجعل الدين لهوا ولعبا، لذلك فهو ينكر على هؤلاء قولهم أنهم رأوا الله أو أنه خاطبهم وقال لهم كذا وكذا، وصنع لهم كذا وكذا، وهو ما يعد من قبيل الشطح والشهوة، يقول الشيخ الأكبر: "وأما أهل

---

(١) أبو الوفا التفتازانى "الدكتور"، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، طبعة أولى. عام ١٩٧٣م. ص٤٥١.

(٢) أبو بكر عبد الله شاهاور. منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح. ١٩٩٣م. ص.ص ٥٢٥، ٢٦٥.

راجع أيضا فاطمة فؤاد "الدكتورة" السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص٤٨.

السماع والوجد.. فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهواً لا تسمع إلا من يقول لك رأيت الحق وقال لى وفعل وصنع ثم تطالبه بحقيقة منها أو سراً استغراقه فى شطحه فلا تجد إلا لذة نفسانية وشهوة شيطانية يصرخ على لسانه الشيطان فيصعق مادام المغرور ينهق فلا أشبههم إلا براعى غنم ينعق"[1]. فهم كالأنعام أو أضل سبيلا فى سماعهم.

ورغم هذا الموقف فإن "ابن عربى" يبيح السماع لأصحاب النفوس القوية التى تتجه إلى السماع المطلق وسماع الكلام الإلهى الذى يتعلق "بانتباه القلب إلى ما يحمد شرعاً"[2] وإن لم تستطع هذه النفوس دفع تأثير السماع المرتبط بالهوى فإن هذا يعكر صفحة القلب ويحول بينه وبين بلوغه أقصى وسعه، لذلك يجب أن يكون سماع الكلام الإلهى قويا ومؤثرا ودافعا للتواجد مع الرحمن "فسماع الحق مطلق، كما أن وجوده مطلق.. وله القوة والتأثير فى الطباع، فلا يستطيع أحد أن يدفع عن نفسه ورود النغمة وتعلق السمع بها إذا صادفت محلها.. فسلطانها قوى وتلك القوة أصلها الذى تستند إليه"[3].

وقد فرقت جماعة من الصوفية بين اللهو بالسماع، والسماع الإلهى، واعتبرت سماع اللهو عين الفتنة، ورأت أن سماع العوام حجاب يحول بين المرء وربه، وأما السماع الحق فهو السماع المصاحب للمجاهدات وانقطاع

---

(١) ابن عربى، رسالة روح القدس، تصحيح عبد الرحمن حسن محمود، تقديم بدوى طه علام، عالم الفكر، ١٩٨٩م، ص٦١.

(٢) ابن عربى، مواقع النجوم، ص١٦٤.

(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٨٧٦م، جـ٢، ص٤٨٥.

القلب عن ما يشغله من المحرمات، يقول الهجويرى "إن أهل السماع فريقان أحدهما لاه والآخر إلهى، فاللاهى يكون فى عين الفتنة ولا يخشاها، والإلهى يكون قد أبعد عن نفسه الفتنة بالرياضات والمجاهدات وانقطاع القلب عن المخلوقات، وأعراض السر عن المكونات"(١).

ويحط "ابن القيم" بشدة على السماع إذا كان متعلقا بالغناء والرقص ويستشهد فى ذلك بقول ابن مسعود "الغناء ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل"(٢).

ويذهب ابن تيمية الحرانى إلى تحريم السماع وخاصة سماع الأغانى والإيقاع والرقص وسماع القصائد - يقول "واستماع الغناء والرباعيات على الله كفر، والرقص والإيقاع ونعت الرقاصين على أحكام الدين فسق، وعلى أحكام التواجد والغناء لهو ولعب وحرام على كل من يسمع القصائد والرباعيات الملحفة.. ولا يجوز السماع إلا لمن تقدم له العلم بأحكام التوحيد.."(٣).

وبصفة عامة لا يحرم سماع الشعر وأصوات الآلات الموسيقية أو ضرب الدف إلا إذا كان من شأن هذا أن يكون وسيلة لإثارة الغرائز والشهوات عند البعض ممن قدمنا، ويكون السماع محرما إذا كان سماع

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب. جـ٢. ص٦٦٠.

(٢) ابن القيم. مدارج السالكين. مطبعة المنار، مصر ١٣٣٢هـ، جـ١، ص٢٧٥.

(٣) أحمد بن تيمية. الفتوى الحموية الكبرى. دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٨٧هـ. ص٥٧ - راجع أيضا د. فاطمة فؤاد. لسماع عند صوفية الإسلام. ص٥٤. راجع أيضا أبو نصر السراج الطوسى. السمع. تحقيق د. عبد الحليم محمود. القاهرة ٩٦م. ص٣٤٤.

غير القرآن فيقول ابن قدامه مثلا "فأما من يجعله دنيا ويجعل استماعه واستماع الغناء قربة وطريقا إلى الله سبحانه فلا يكاد يوصله ذلك إلا إلى سخط الله ومقته"[1].

ويلاحظ أبو "نصر السراج الطوسى" أن الله جل شأنه قد ذم الأصوات المنكرة، وأن هذا الذم يمكن تفسيره بمعنى مدح الأصوات المحمودة والطيبة – قال جل شأنه ﴿**إن أنكر الأصوات لصوت الحمير**﴾[2].

لذلك يسترسل الطوسى فى ذكر آراء الصوفية والحكمة فيما يتعلق بالصوت الحسن والنغمة الطيبة، يقول سئل ذو النون رحمه الله (ت٣٥٣هـ)[*]، وقد سئل عن الصوت الحسن فقال: مخاطبات وإشارات إلى الحق أودعها كل طيب وطيبة[3]. وقال يحيى بن معاذ الرازى أن "الصوت

(١) فاطمة فؤاد "الدكتورة"، السماع عند صوفية المسلمين، ص٥٥، نقلا عن فتيا فى ذم الشبابة والرقص والسماع لابن قدامة، ص٦٢.

(٢) سورة لقمان، آية ١٩.

* ذو النون هو: أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الأخميمى المصرى نوبى (٢٨٣-٣٥٣) ينسب إليه أنه واضع أسس التصوف، كان أول من فسر إشارات الصوفية.. وكان أول من تكلم فى الأحوال والمقامات.. تتلمذ على الإمام مالك وروى كتاب الموطأ نقلاً عنه. راجع د. عبد المنعم حفنى، الموسوعة الصوفية، ص١٦٥.

(٣) أبو نصر السراج الطوسى، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٠م، ص٣٣٩.

الحسن روحه من الله تعالى، لقلب فيه حب الله تعالى"(١) وقال آخر "النغمة الطيبة روح من الله تعالى، يروح بها قلوبا محترقة بنار الله"(٢).

وعن الجنيد رحمة الله قال "تنزل الرحمة على الفقراء فى ثلاث مواطن عند السماع، فإنهم لا يسمعون إلا عن حق، ولا يقومون إلا عن وجد، وعن مجاراة العلم، فإنهم لا يتكلمون إلا فى أحوال الصديقين والأولياء، وعند أكلهم الطعام فإنهم لا يأكلون عن فاقة"(٣).

ومن أفضل ما أورد الطوسى فى إباحة السماع قوله بعد أن ذكر الآيات الكريمة **﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾**، **﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾**، وما أرانا الله فى أنفسنا، وأبصرنا ذلك فى الحواس الخمسة التى قد يميز بها بين الشيئ وضده، كالعين تميز بالنظر بين الحسن والقبيح، والأنف يميز بين الروائح، والفم يميز بالذوق بين الحلاوة والمرارة... وكذلك الأذن تميز بين الأصوات الطيبة وغير الطيبة" ففى السماع حضور للقلب والفهم والتمييز بين الخبيث والطيب.

وأفضل السماع وأكثره قبولا هو السماع مع حضور القلب فقد ذم القرآن الذين يستمعون بآذانهم ولم يحضروا بقلوبهم وقد وضعهم الله جل شأنه فى قوله: **﴿ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك﴾** إلى

---

(١) المصدر السابق. ص٣٣٩.

(٢) المصدر السابق. ص٣٣٩.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤٣. والآيات من سورة فصلت: ص٥٣. والذاريات. آية ٢١.

قوله ﴿على قلوبهم﴾[١] فهؤلاء كان يستمعون القرآن بآذانهم ولم يحضروا بقلوبهم فذمهم الله عز وجل بذلك وطبع على قلوبهم، وهم الذين قال الله عز وجل فيهم ﴿ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون﴾[٢].

والوجه الثانى هو الذين وصفهم الله عز وجل فقال ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول﴾[٣] فهؤلاء هم الذين سمعوا القرآن لأنهم حضروا بقلوبهم عند استماع القرآن[٤].

فالصلة وثيقة بين السماع المباح وحضور القلب - فإذا ما كان القلب حاضراً كان الفهم قويا والأثر واضحا فإذا كان السماع للذكر صارت القلوب وجله مطمئنة ولانت الجلود ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[٥].

﴿مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله﴾[٦]، ﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾[٧].

---

(١) سورة محمد، الآية ١٦، والآية كاملة "ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم".

(٢) سورة الأنفال، آية ٢١.

(٣) المائدة، آية ٨٣، وتكملة الآية "ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين".

(٤) راجع الطوسى، اللمع، ص٣٥٣.

(٥) سورة الرعد. الآية ٢٨.

(٦) سورة الزمر. الآية ٢٣.

(٧) سورة الحج. الآية ٣٥.

ثالثاً: السماع النفسى والفناء:

يقدم الهجويرى صورة نفسية للسماع فيرى أنه يكون عند بعض الصوفية وسيلة للصوفى وآلته الموصلة إلى الغيبة، ويستحيل أن يجتمع مع المشاهدة لأن المحب فى حال الوصل يستغنى عن سماعه الذى لو بقى له لكان حجابا يحجبه عن عيانه.

كما يكون السماع عند بعض المشايخ آلة الحضور لأن من شأن الأذن أن يكون لها نصيب فى الحب والقرب، لأن المحبة تقتضى أن تُشغل كلية المحب فى المحبوب، ولأن لكل آلة من آلات الجسد سبيلها ونصيبها فإن للأذن نصيبها أيضا.

يقول الهجويرى.. اختلف المشايخ فى السماع، فقالت طائفة أنه آلة الغيبة، واستدلوا بأن السماع يكون مجالا فى المشاهدة، إذ أن الحبيب فى محل وصل الحبيب يكون مستغنيا عن السماع فى حال النظر إليه، إذ أن السماع خبر، والخبر فى محل العيان بُعد وحجاب وشُغل (وعلى هذا) فهو آلة المبتدئين ليجتمعوا به من تشتت الغفلة، فالمجتمع به يتفرق لا محالة.

وقالت جماعة أخرى أن السماع آلة الحضور، لأن المحبة تقتضى الكلية وما لم يكن المحب مستغرقا فى المحبوب يكون ناقصا فى المحبة فكما أن المحبة تصيب الروح، والخدمة تصيب الجسد فيجب أن يكون للأذن نصيب أيضا، كما أن للعين نصيب من الرؤية[١].

---

(١) الهجويرى، كشف المحجوب. الجزء الثانى. ص ٦٥٤.

والسماع كما يراه "نيكلسون"[١] يرتبط "بالفناء" ذلك لأن الفناء تغيير معنوى للنفس بإفناء ميولها ورغباتها جميعا، كما أنه تجريد عقلى أو فناء للعقل عن المدركات، والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله وهذا هو التأمل فى الصفات الإلهية المصاحب لإبطال جميع قوى الفكر الواعى، والفناء فى الفناء، وهذا موصل إلى مرتبة العبد الربانى الذى لا يفعل، ولا يتحرك، ولا يرى ولا يسمع إلا بالله.

والسماع عند "ابن عربى" هو "السماع الالهى" وغاية هذا النوع من السماع أن يغيب الجسم عن إحساسه، فلا يصدر منه حركة بوجه من الوجوه سواء كان من الرجال الأكابر أم من الصغار، هذا حكم الوارد الالهى القوى، فالوارد الالهى يضجع الجسم على حد تعبير "ابن عربى" يعنى يعيده إلى أصله الترابى.

ولما كان السماع وارد إلهى كانت له صفة القيومية، وهى فى الإنسان من حيث جسميته بحكم العرض وروحه المدبر، هو الذى كان يقيمه ويعقده، فإذا اشتغل الروح الإنسانى المدبر عن تدبيره بما تتلقاه من الوارد الالهى من العلوم الإلهية لم يبق للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده، فرجع إلى أصله وهو لصوقه بالأرض المعبر عنه بالاضطجاع[٢].

---

(1) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam; p. 62.

راجع رينولد نيكلسون، صوفية الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة طبعة ١٩٥١م، ص ٦٣.

(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م، جـ٣، ص٣٠٢.

والسماع إما أن يكون بواسطة أو بدون واسطة، فقد يكون وارداً يرد على الإنسان مباشرة، وقد يكون وحيا، فإن كان وحيا فلا يصاحبه فقـدان الإحساس أو تغير الحال.

يقول ابن عربى "وما سُمع قط عن نبى أنه تخبط عند نزول الـوحىَ، هذا مع وجود الواسطة فى الوحىَ وهو الملك، فكيف إذا كان الوارد برفـع الوسائط؟ لا يصح أن يكون منع قط غيبة عن إحساسه ولا يتغير عن حاله الذى هو عليه، فإن الوارد الالهى، برفع الوسائط الروحانية يسرى فى كلية الإنسان ويأخذ كل عضو فيه، بل كل جوهر فرد فيه، حظه من ذلك الـوارد الالهى من لطيف وكثيف ولا يتغير من حاله الذى هو عليه شيئ"[1].

ويحدد ذو النون المصرى فى المستمع جانبا وجدانيا حساسا ينفعـل للسماع ويتجاوب مع نوعيته، فهو يتحدث عن نوعين من السماع أحـدهما يقع على النفس ويصادف الهوى فيصرف صاحبه عن زواجر الحق فيقـع ضحية الخواطر الشيطانية فيتزندق، والنوع الثانى يقع على القلب حـاملا معه الواردات الإلهية التى تقود صاحبها إلى معرفة الله حق معرفته – يقول الغزالى نقلا عن ذو النون "السماع وارد حق جاء يزعج القلوب إلى الحـق فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق"[2] فمن حمل معه نفسه فى السماع كان كمن يسمع هواجسه وأهوائه، ومن ترك هذه النفس حظى بانفتاح سمعه على الأزلية.

---

(١) المرجع السابق. جـ٢. ص٣٠٣.

(٢) الغزالى إحياء علوم الدين. جـ٢. ص٢٨٩.

وقال أبو الحسين الدراج "الوجد عبارة عما يوجد عند السماع وقال جال بى السماع فى ميادين البهاء فأوجد فى وجود الحق عند العطاء فسقانى بكأس الصفاء فأدركت به منازل الرضا وأخرجنى إلى رياض التنزه والفضاء"[1] لأن السماع الحق وسيلة السالك للإشراف على منازل الرضى وبهاء المناظر الإلهية المترامية الأطراف والتى لا ساحل لها.

ويرصد بعض شيوخ القوم من كبار الصوفية الحال التى ترد على السالك حال السماع الذى يهيج كوامن الشهوات، ويثير فى النفس الغرائز ويردوه إلى ظاهر السماع، أو السماع على ظاهر المسموع، كما يشيرون إلى أن لكل ظاهر باطن، وباطن السماع عبره، وظاهره يقود إلى مهاوى الرذيلة والفتنة.

يقول الشبلى: "السماع ظاهره فتنة، وباطنه عبره، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبارة وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية"[2] ويكون هذا نتيجة لوجد عارم يعصف بالسالك الذى أطلق العنان لوجده فغنى بمسموعه، وكوشف بما لا يخطر على وجدانه، ورفع عنه الحجاب فشاهد بلا حدود وفهم بلا قيد ولم يبق له إلا الله.

---

(١) المرجع السابق. جـ٢، ص٢٨٩.

(٢) المرجع السابق. جـ٢، ص٢٨٩.

يقول الغزالى: "فالسامع واجد، والواجد مكاشف، والمكاشف قد حظى برفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم، ومحادثة السر، وإيناس المفقود، وهو فناؤك من حيث أنت"[1].

فالسماع وثيق الصلة بالفناء، وعبور ساحل الأحوال والأعمال، والإصرار على إخماد البشرية، واتحاد بصفاء التوحيد، ولم يبق فيه منه شيئ إلا اللطيفة الربانية المتعلقة بالقلب التى تصبح تستمد شفافة مجلوة كصفحة المرآة التى ليس لها لون فى نفسها بل لونها مما ينعكس على صفحتها.

يقول الغزالى: "ولست أعنى بفنائه فناء جسده بل فناء قلبه، ولست أعنى بالقلب اللحم والدم بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذى هو من أمر الله عز وجل، ولذلك السر وجود وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود إلا للحاضر، ومثاله المرآة المجلوة إذ ليس لها لون فى نفسها بل لونها لون الحاضر فيها"[2].

ويحدث الانقلاب فى القلب إلى الله عندما يعمل السماع الجاد على تزكية الجسد من الهزل واللهو بعد تجريده من آفاته وغرائزه، وبعد دفع

---

(١) المرجع السابق. جـ٢، ص٢٨٩.

(٢) المرجع السابق. جـ٢، ص٢٨٩.

النفس إلى التخلى عن أخلاقها الدنية، والتحلى بالأخلاق السنية "فالسماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجسد من الهزل واللهو، ولا يكون طبع المبتدئ قابلا لحديث الحق بأى حال، وبورود ذلك المعنى الربانى يكون للطبع انقلاب وحرقة، فجماعة تفقد الوعى فى السماع، وجماعة تهلك، ولا يوجد أحد إلا ويخرج طبعه عن حد الاعتدال"(١).

فكأن الجوارح كلها تتفاعل مع السماع، كما يتقلب الوجدان مع تقلب السماع فهو كما يقول أبو يعقوب النهرورجى: "حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق"(٢).

وقال الحصرى عن السماع: "ينبغى أن يكون ظمأ دائما وشرابا دائما، فكلما ازداد شرابه ازداد ظمؤه"(٣).

والسماع على هذا النحو شفاء للنفس وإشباع للروح وانفتاح على آفاق من الأسرار التى لا تتاح إلا لمن فاز بهدى الله لقوله جل شأنه ﴿وما

---

(١) الهجويرى، كشف المحجوب، جـ٢، ص٦٥٥.

(٢) الطوسى، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود. وطه عبد الباقى سرور. القاهرة، طبعة ١٩٦٠. جـ٣٤٢.

(٣) المرجع السابق. ص٣٤٣.

* قال أبو نصر السراج، سمعت أبا الحسن محمد بن أحمد بالبصرة، قال سمعت أبى يقول خدمت سهل بن عبد الله ستين سنة فلما كان فى آخر عمره قرأ رجل بين يديه (فاليوم لا يؤخذ منكم فديه) فرأيته قد ارتعد يعنى تغير حاله وكاد أن يسقط. اللمع ص٣٦٥ وسورة المدينة آية ١٥.

أنت بهادى العُمى عن ضلالتهم إن تُسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون﴾[1].

ويقول محمد بن المنور (ت ٥٨٠هـ)[*] فى أسرار التوحيد: "السماع غذاء الأرواح وشفاء الأشباح، والسماع لسلك الطريق، ومن لم يسلك الطريق لا يكون له سماع بالتوفيق"[2].

وكما يتلازم السماع والوجد وشدة العطش إلى حضن الألوهية، وسماع الحق، فإنه يكون أداة لفناء الإرادة الذاتية، والبقاء بفرط الحب لله، وصدق التعلق بإرادته، والشوق الدائم إليه وفى ذلك يقول الغزالى: "الوجد الحق هو ما ينشأ عن فرط الحب لله تعالى وصدق إرادته والشوق إلى لقائه، وذلك يهيج بسماع القرآن أيضا"[3].

ومن الآثار النفسية العارمة التى تنتاب السامع ما ورد ذكره فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه **﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا**

---

(١) سورة النحل، الآية ٨١.

* محمد بن المنور هو: محمد بن المنور بن أبى سعيد بن أبى طاهر سعيد بن أبى سعيد بن أبى الخير والذى يتصل نسبه بالشيخ أبى سعيد، وهو مؤلف كتاب أسرار التوحيد فى مقامات أبى سعيد سنة ٥٧٤هـ، وقد أهدى المؤلف كتابه إلى ملك الغور بن غياث الدين محمد بن سام سنة ٥٥٩هـ. راجع مقدمة أسرار التوحيد، ص ص ٣، ٤.

(٢) محمد بن المنور. أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد، ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٦٨م، ص٣٥١.

(٣) الغزالى، إحياء علوم الدين. جـ٢، ٢٧٨.

مع الشاهدين﴾[1] فسماع هؤلاء الذين رقت قلوبهم وتسامت مشاعرهم بسماع القرآن الكريم هم الذين فهموا ما لم يفهمه غيرهم وعرفوا من الحق ما فاضت له دموعهم، وبكت منه قلوبهم.

كذلك وصف الحق جماعة من المؤمنين الصادقين بلين القلوب والجلود عند سماعهم القرآن الكريم وملأهم ببرد اليقين بما جاء فى كلام الحق ويكون من نتيجة هذا السماع الهادى إلى طريق الحق أن تقعشر منه جلود الذين يخشون ربهم ويفوزون بهدى الله. يقول جل شأنه **﴿الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدى به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد﴾**[2].

والسماع هو سفير الحق إلى الحق، وإغلاق السمع عن زواجر الحق وآيات الهدى يؤدى إلى فقدان القدرة على السمع بل والخروج من الملة، سئل أبو على الدقاق (ت ٤٠٥هـ)[*] عن السماع فقال: "السماع هو الوقت فمن لا سماع له لا سمع له، ومن لا سمع له فلا دين له لأن الله تعالى قال: **﴿إنهم عن السمع لمعزولون﴾** وقوله تعالى **﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير﴾** فالسماع سفير من الحق، ورسول من

---

(١) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٢.

• أبو على الدقاق هو: أستاذ أبو القاسم القشيرى وصهره، توفى فى نيسابور سنة خمس وأربعمائة – يقول عنه الهجويرى كان إمام فنه منقطع النظير فى زمانه وذا بيان صريح ولسان فصيح فى كشف طريق الله تعالى. راجع الهجويرى، كشف المحجوب، جـ١، ص٣٧٧.

الحق يحمل الحق لأهل الحق بالحق إلى الحق، من أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق[1].

والسماع عند أهل الكمال يمحو البشرية ويطهر الأسرار ويبدل صفات الحواس فتصبح حواسا لا تعمل إلا بالله وفى طاعة الله، كذلك يشرق نور الفهم عند سماع الحق فيقع على ظلام النفوس فيبدده ويغير من طبائعها، يقول أبو نصر السراج الطوسى: "وهذا أيضا من صفات أهل الكمال، لا يكون فيهم فضله لطارق يطرقهم، ولوارد يرد عليهم، ولم يبق من طبائعهم ونفوسهم وبشريتهم حاسة إلا وهى مبدلة، ومهذبة لا تأخذ من النعمات حظوظها ولا تتلذذ بالأصوات الطيبة ولا تنعم بها، لأن همومهم مفرده وأسرارهم طاهرة، وصفاتهم لا يعاضها كدورة الحسوس، وظلمات النفوس وتغيير البشرية"[2].

فكأن ترك النفوس على طبائعها وإطلاق العنان للحواس فى التلذذ بالأصوات الحسنة والنغمات الشجية يحول بين النفوس وبلوغ كمالها.

والسماع مصادفات القلوب من حيث صفاء القلوب كما يقول أبو عثمان ، فالسماع الحق يقع على القلوب فيقويها خصوصا إذا استقبلت واردات الغيب، فإذا اتفق السماع وحال القلب كان سببا فى قوته أما إذا اختلف كان سببا فى ضعفه وخذلانه.

---

(١) محمد بن المنور. أسرار التوحد، ص ٢٩٨.والآيات من سورة الشعراء الآية ٢٢، وسورة الملك الآية ١٠.

(٢) الطوسى، اللمع. ص ٣٦٦.

يقول الطوسى: "المراد فيما ذكرت أن مقصود القوم فى السماع الذى يسمعون من القرآن والقصائد والذكر، وغير ذلك من أنواع الحكم، ليس كله لحسن النغمة ولطيب الصوت والتنعم والتلذذ بذلك، لأن الرقة والهيمان والوجد كامن فيهم أيضا عند فقدان الأصوات والنغمات، والسكون والهدوء كامن فيهم أيضا عند وجدان الأصوات والنغمات .. فيقوى الوجد بما تصادفه بمشاكلته"[1].

ويغرق الطوسى فى متابعة الأثر النفسى للسماع فيطلق على مقاصد المستمعين من السماع فيرى "أنه يقع على حسب مصادفات أسرارهم من ذلك، ومن حيث أوقاتهم وما يكون الغالب على قلوبهم، أما إذا سمعوا شيئا يوافق حالهم به فى الوقت تقوى بذلك مُمكنات سرائرهم وما انضوت عليه ضمائرهم، فينطقون من حيث وجدهم، ويشيرون من حيث قصدهم وصدقهم وما يليق بحالهم، ولا يخطر ببالهم قصد الشاعر فى شعره ومراد القائل بقوله، وكذلك لا تعطلهم غفلة القارئ عند قراءته إذا كانوا منتبهين، ولا يوحشهم تشتت الذاكر عند ذكره إذا كانوا مستجمعين، وإذا شملتهم العناية وصحبهم التوفيق فهم محفوظون عن الزلل ومرعون من العلل فى جميع أحوالهم"[2].

ومن هنا كان سماع أهل الكمال والمعرفة على الأحوال والأوقات، فكلما كانت القلوب عامرة بذكر الله، والأسرار صافية، والخواطر معلقة بالله

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

وكلما أماتوا نفوسهم بالرياضات والمجاهدات، وطرحوا الدنيا وراء ظهورهم، وانقطعوا إلى الله عز وجل كلما شغلت بواطنهم بدوام المناجاة ولم يبق فيهم مجالا للسمع الظاهر أو كما يقول الطوسى: "ليس فيهم فضلة لطوارق سمع الظاهر، من معارضة طوارق سمع الباطن من دوام المناجاة ولطائف الإشارات، وخفى المعاشات، والمخاطبات والمجاوبات فينكره جليسه ولا يعرفه أنيسه فهم مع الله ببواطنهم وإن كانوا مع الخلق بظواهرهم"(١).

رابعاً: السماع والنظرية الإدراكية:

تبينا أن السماع يدور حول كثير من المعانى الباطنة والظاهرة ومنه ما يتعلق بالنفس ومنه ما يتعلق بالقلب والأسرار، ومنه ما يتقلب مع الأحوال، والوجد. وأعلى أنواع السماع ما كان ذكراً وحضوراً مع الله وهو السماع الذى يعبر حواجز النفس والبدن، ويتسامى على شهوات الإنسان وغرائزه.

ومن معانى السماع ما جاء فى "معجم المصطلحات الصوفية فهو "استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧٤.

• يقول الطوسى: "من صفات أهل الكمال فى السماع، لا يكون فيهم فضلة لطارق يطرقهم ولوارد يرد عليهم، ولم يبق من نفوسهم وبشريتهم حاسة إلا وهى مبدله ومهذبة . لا تأخذ من النغمات حظوظها، ولا تتلذذ بالأصوات الطيبة، ولا تنعم بها، لأن هممهم مفرده وأسرارهم طاهرة، وصفاتهم لا يعارضها كدوره الحسوس وظلمات النفوس البشرية ومقارنة الإنسانية، اللمع ص٣٦٦.

لذوى الأشغال.. والسماع قرع الأسماع آثار كوامن أسرارها فمن بين مضطرب لعجز الصفة عن حمل الوارد، ومن بين متمكن بقوة الحال – قال أبو محمد رويم: "إن القوم إذا سمعوا الذكر لأول حين خاطبهم ربهم ﴿ألست بربكم﴾ فكمن ذلك فى أسرارهم كما كمن كون ذلك فى عقولهم، فلما سمعوا كوامن أسرارهم فانزعجوا، كما ظهرت كوامن عقولهم عند إخبار الحق لهم عن ذلك فصدقوا، سمعت أبا القاسم البغدادى يقول السماع: على ضربين، فطائفة سمعت الكلام فاستخرجت منه عبرة، وهذا لا يسمع إلا بالتمييز وحضور القلب، وطائفة سمعت النغمة وهى قوت الروح، فإذا ظفر الروح بقوته أشرف على مقامه وأعرض عن تدبير الجسد"[1].

ويقول الجنيد البغدادى "تنزل الرحمة على الفقراء فى ثلاثة مواطن عند السماع، فإنهم لا يسمعون إلا عن حق، ولا يقولون إلا عن وجد، وعند أكل الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة وعند مجاراة العلم فإنهم لا يذكرون إلا صفة الأولياء"[2].

ويربط رينولد نيكلسون بين السماع "Lesteming" والجذب "Ecstasy" فيرى أن سماع القرآن يولد فى النفس عاطفة مشبوبة قد تؤدى إلى هلاك المستمع أو غيبته عن نفسه وعن العالم وفقدان الوعىَ المؤقت وفى حالة التسامى الفنائى "ecastitic trance" يتأتى للإنسان أن يرى الجلال الالهى من خلال الوحىَ Revelation أو الإلهام الذى يحل

(١) أنور فؤاد أبو خزام (الدكتور) معجم المصطلحات الصوفية، مادة سماع، ص١٠٠.
(٢) أبو القاسم القشيرى، الرسالة، طبعة مصطفى البابى الحلبى، ص١٧٠.

بالقلب وهو يربط بين السماع والعديد من المصطلحات التـى تكـون فـى مجموعها حاسة الإدراك الفائق ومن هـذه المصطلحات الفنـاء الفنـاء "Fana al fana" وحياة الإشراق والاسـتنارة "Illuminative life" والتسامى فى الفناء كما أشرنا آنفا، والحياة التأملية "Contemplative life"، والتركيز Concentration، والعرفان Gnosis الخ"[1].

وللسماع شأن آخر عند "عبد الكريم الجيلى فهو سماع الحق نفسـه لنفسه وتجلى لعلمه بطريق حصوله فى المعلوم، وهو إلى جانب هذا سماع الحق لمخلوقاته كل حسب منطقة وأحواله وسماعه لنفسه ظهور تجليـات أسمائه وصفاته. وأما المعنى الثانى من السماع عند هذا الصوفى المتفلسف فهو ما جاء على لسان النبى (ﷺ) وهو الخاص بتعليـم الـرحمن القـرآن لعباده من الخاصة وأهل الله.

يقول الجيلى:

السمع علم الحق للأشياء   من حيث منطقها بغير مراء

والنطق فيها قد يكون تلفظا   وقد يكون حالا وهو نطق دعاء

والحال عند الله ينطق بالذى   هو يقتضيه منطق الفصحاء[2]

---

(1) R. A. Nicholson; The Mystics of Islam; p.p. 63, 64.

(٢) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٠م. جـ١. ص٨٦.

ويقول: "واعلم أن السمع عبارة عن تجلى الحق بطريق إفادته من العلوم لأنه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل أن يسمعه، من بعد ذلك، فما ثم إلا تجلى علمه بطريق حصوله فى المعلوم سواء كان المعلوم نفسه أو مخلوقاته. فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع كلام مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث أحوالها، فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم، وسماعه لنفسه من حيث شئونه فهو ما اقتضته أسماؤه وصفاته من حيث اعتباراتها وطلبها للمؤثرات، وإجابته لنفسه هو إبراز تلك المقتضيات وظهور تلك الآثار للأسماء والصفات ومن هذا الاستماع الثانى تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته.. "أهل القرآن وخاصته"[1].

ويرتبط هذا المعنى الثانى من معانى السماع عند الجيلى بتغير حال العبد الذى يسمعه الله مخاطبة الأسماء والأوصاف والذوات، فيكون حاله حال الاسم والصفة فيستجيب للوصف طبقا لحال الصفة، فإذا تعلق الأمر بالصفة السمعية أعاره الله صفة السمع، وكذا الأمر بالنسبة للبصر وجعل من هذه الصفات حقيقة العبد، بعد أن كانت له إعارة من الله فى الإسماع الأول، فإذا ما وصل العبد إلى هذه المرتبة فتحت له مرامى الأسماع والأبصار وسمع ما اقتضته الأسماء والصفات وخوطب بتجليات إلهية لا نهائية مما استأثر به الحق فى غيب ذاته وبعد اتساع مساحة السماع بحيث يتخطى حدود المكان والزمان ويصبح سماعا بالحق غير مرتبط بشئون العالم وإنما جل ارتباطه بحقيقة الذات والصفات والتجليات، يقول الجيلى: "ويسمع العبد الذاتى مخاطبة الأسماء والأوصاف والذوات فيجيبها إجابة

---

(١) المرجع السابق، جـ١، ص٨٦.

الموصوف للصفات. وهذا السماع الثانى أعز من السماع الكلامى فإن الحق إذا أعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كـلام الله، ويسـمع الله ولا يعلم ما هى عليه الأوصاف والأسماء مع الذات فى الذات، ولا تتعدد بخلاف السماع الثانى الذى يعلم عباده به القرآن فإن الصفة السمعية تكون هنـاك للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة، فإذا صح للعبد هـذا التجلـى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه.. وهى فى حقهم تنوعات تجليات فلا تزال تخاطبهم بلغة الأسماء والصفات"[١].

وهذا النوع من السماع لا يتحقق إلا مع الوجد الناشـئ فـى قلـب المستمع البالغ مبلغ الرجال من أهل الله المتجرد من الأعراض والأحـوال والنفس أو كما يقول صاحب "عوارف المعاررف" فى وصف هذا النوع من الصوفية: "فنفس المبطل أرض لسماء قلبه، وقلب المحقـق أرض لسـماء روحه، فالبالغ مبلغ الرجال والمتجوهر المتجرد من أعراض الأحوال خلـع نعلىَ النفس والقلب بالوادى المقدس، وفى مقعد صدق عند مليـك مقتـدر استقر وعرس .. واطرق بنور العيان أجرام الألحان ولم تصغ روحه إلـى مناغاة عاشقة لشغله بمطالعة آثار محبوبة"[٢].

والواجد غير منشغل بما يرد عن الحق بل هو منشـغل بـالحق، لأن الوارد يكون سببا فى البعد بين العبد والرب بينما القريب واجد بالله والوجد نور، بينما السماع للواردات حجب تنذر بالبعد عن الله، والقلب الواجد بالله

---

(١) المرجع السابق. جـ١، ص٨٦.

(٢) بدوى طبانه، إحياء علوم الدين. جـ٢. ص٢٧٠ بالهامش نقـلا عـن السـهروردى فـى عـوارف المعارف.

مستنير بنور الله، يقول السهروردى: "الواجد وارد يرد من الحق سبحانه وتعالى، ومن يريد الله لا يقنع بما يرد من عند الله، ومن صار فى محل القرب متحققا به لا يلهيه ولا يحركه ما ورد من عند الله، ومن صار فى محل القرب متحققا به لا يلهيه ولا يحركه ما ورد من عند الله مشعر ببعد، والقريب واجد.. والقلب للواجد ربه نور"(1).

ويربط "الكتانى (ت ٣٢٢هـ)(*) "بين السماع والكشف عند أعلى درجات الوجد، فكما أن سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء، فإن سماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان(2).

وعند هذا الحد من السماع الذى ينفرد به العارفين وأهل الحقائق يتحقق العبد بالفناء متجردا عن الآثار منغمسا فى الأنوار ثم يرتقى منه إلى مقام البقاء(3).

وهذا مقام القرب الذى لا يحصل فى القرآن إلا خاصا وهو على نوعين "قرب من داعية بالإجابة، وقربه من عابده بالإنابة فالأول كقوله

---

(1) المصدر السابق، هامش ص ٢٧١.

* الكتانى: هو محمد بن جعفر الكتانى وكنيته أبو بكر ويقال أبو عبد الله، وأبو بكر أصح. أصله من بغداد صحب الجنيد وأبا سعيد الحزاز وأبا الحسين النورى وأقام بمكة، فجاورا بها إلى أن مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. راجع عبد الرحمن السلمى، طبقا الصوفية، مكتبة الخانجى. القاهرة، ١٩٦٩م، ص٣٧٣.

(2) المصدر السابق، جـ٢ بالهامش، ص ٣٧٤.

(3) المصدر السابق، جـ٢ بالهامش، ص٣٧٦.

تعــالى ﴿وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعان﴾[1].

والثانى قوله (ﷺ) "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد وأقرب ما يكون الرب من عبده جوف الليل"[2] وهو نفسه ما أشار إليه (ﷺ) بقوله: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصَم ولا غائباً إن الـذى تدعونه سميع قريب، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته"[3].

أما إذا تعلق القلب بروح الأنس بالله والقرب منه وجد الوحشة فـى حضره الخلق والأنس فى البعد عنهم والقرب من ربه، وهنا يشهد انجذاب الروح والقلب من الكائنات وعكوفه على رب البريات... وإذا وصل القلـب إلى تمام كماله غشيته الهيبة وزالت عنه التفرقة إذ ما مع الله سـواه فـلا يخطر بباله فى تلك الحال سوى الله وحده"[4] وهذا هو مقام الجمع مع الله.

---

(١) سورة البقرة، آية ١٨٦.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، جـ٢، ص٢٦٦.

* الحديث رواه مسلم فى صحيحه برقم ٤٨٢، ورواه الترمذى فى صحيحه برقم ٣٥٧٩ وهـو حـديث صحيح.

(٣) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦٦.

* الحديث من مسلم برقم ٢٨٣٠ عن أبو موسى الأشعرى قال كنا مع النبى (ﷺ) فكنا إذا أشرفنا علـى واد. هللنا وكبرنا ارتفعت أصواتنا فقال النبى (ﷺ) "يا ايها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تـدعون أصم ولا غائب انه معكم أنه سميع قريب تبارك اسمه وتعالى جده. راجع صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال فى الركوع والسجود.

(٤) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦٧.

والسماع حال الكشف "بروق تلمع وتخمد"[1]، أو هى لحظات من الكشف النورانى سريعة الزوال لكنها تحمل معها عند قدمها فيضا من المعارف الربانية.

وهذا النوع من السماع هو سماع الخاصة أو هو "السماع بالحق"[2] على نحو ما يذكر الهجويرى، الذى يرتب عليه الكثير من الآثار النفسية حين يقول " اعلم أن لكل منهم –الصوفية – فى السماع مرتبة، وتكون أذواقهم على قدر مراتبهم فكل ما يسمعه التائب مثلا يصير مدداً للحسرة والندم، وللمشتاق مادة للشوق والرؤية تأكيداً لليقين، وللمريد تحقيقا للبيان"[3].

ويذكر الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين أن السماع هو سبيل الصوفى الواجد للوصول إلى وجده وتحقيق كشفه فيقول: "فتكون استجابة الصوفى – للسماع – على قدر ما أعد نفسه ويكون الوارد على قلبه من نوع ما يعتمل فى هذا القلب"[4].

فهو سماع مرهون بحالة القلب كما قدمنا، وهذا السماع هو ما يقع لمن اتصفت نفسه بصفات قلبه – فصارت قلبا نورانيا محضا، واستنارت بنور القلب بعد أن اطمأنت إلى ربها وقرت عينها بكامل العبودية له جل

---

(١) الرسالة القشيرية، صلبه الحلبى، ص١٧٢.

(٢) كشف المحجوب. جـ٢، ص٦٥٤ والرسالة القشيرية، طبعة الحلبى، ص١٧٠.

(٣) كشف المحجوب. جـ٢، ص٦٥٤. ٦٦٥.

(٤) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الإسلامى. طبعة دار المعارف. القاهرة، ١٩٩٣، ص٥٣.

شأنه – وهذا النوع من السماع أشبه بسماع الملائكة أو هو يجعل صاحبه فى مصاف الملائكة كما ذكرنا آنفا.

وهنا تتحول ملكة السماع إلى ملكة تطل على مشارف الغيب من خلال تلك الملكات التى تضافرت لتقدم نافذة مفتوحة على الغيب. وهى القلب الذى يعرفه، والروح التى تحبه، والسر الذى يتأمله وهاهنا يصل العابد إلى ما يعرف برؤية القلب والتى لا تتم إلا إذا أشرق عليه نور اليقين القادم من عالم الغيب **"The light of certainty that which is hidden in the unseen world"**[1].

واليقين: "حينما يصل إلى القلب يملؤه نور ويطهره من كل شك"[2].

ويقول أيضا هو نور يقذفه الله فى قلب العبد يشاهد به كل أمور الآخرة، وتحترق بقوة ذلك النور جميع الحجب بينه وبين الآخرة حتى يطالع بذلك النور أمور الآخرة كلها كأنه يشاهدها عيانا"[3].

وكما أن حصول اليقين يطلع فيما وراء الحجب فإنه يكشف حقيقة الأسرار بحكم الغيب[4].

---

(1) R. A. N. Nicholson; The Mystics of Islam; 50.

(٢) قاسم غنى (الدكتور)، تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٥٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٨٢.

(٤) المرجع السابق. ص٥٨٣.

وعندما يبلغ السماع ذروة التسامى، وعندما تنجذب الـروح والقلـب إلى الله فإن نوراً يشرق فى القلب يزود السالك بملكة مـن ملكـات الإدراك الفائق قد تسمى "البصيرة"، وقـد تسـمى الفراسـة "The power of Discernment"، أو هى حالة من حالات الإلهام الثـانوى A Minor form of inspiration وهذا ما يقصده الصوفية من فهمهم لمعانى الآية ﴿ونفخت فيه من روحى﴾[1].

والصوفية يعلمون أن "الجذب" يتم بطرق عديدة فكما يسـتعان عليـه "بالذكر" وجمع الفكر، أو التأمل، كما يستعان عليه بطرق عديدة أخرى منها الموسيقى والغناء والرقص وكلها تدخل تحت السماع والتى لا تدل إلا على الاستماع للغناء الذى يثير مشاعر متباينة فى السامع.

والمسلمون سريعوا الاستجابة إلى تأثير الأصوات الجميلة على حـد تعبير "تيكلسون"[2] الذى يستعين بصورة من صور الاستماع للغناء فى "ألف ليلة وليلة" عن تلك المغنية التى تصرع المستمعين حتى تنشد بضعة أبيات من الشعر العاطفى.. إلا أن أكثر ما يؤثر فى المسلمين هو سماعهم للقرآن الكريم، فقد قيل أن كثيراً منهم ماتوا من تعاظم الجذب عند سماعهم آية من القرآن.

وترى الباحثة أن سماع القرآن الكريم بالأصوات التى تُحسنه يصيب السامع بحالة من الجذب الملازمة لقشعريرة تذيب صلابة الحواس وترقـق

(1) R. A. Nicholson; The Mystics of Islam, p.51.
(2) Ibid, p. 64.

القلوب، وتفتح آفاقا من الرؤية والمشاهدة لآيات من عالم الغيب يثيرها واعظ القرآن فى القلوب التى امتلأت يقينا بالله.

يقول "جلال الدين الرومى"[1] فى تكرار واضح لنظرية أفلاطون التى تشير إلى سماع سابق للوجود

حين كنا فى ظهر آدم

سمعنا هذه الألحان فى الفردوس

والتراب والماء وإن ألقيا علينا حجابا

إلا أننا نستعيد ذكريات هذه الأغانى السماوية

لكن كيف ونحن محوطون بهذه الحجب الترابية

كيف تصلنا هذه الألحان من هذا الجو الراقص[2]

ويجيب نيكلسون على لسان "جلال الدين الرومى" (ت ٦٧٢هـ)[*] عن كيفية حدوث المعرفة الكشفية وحدوث الإلهام المصاحب للسماع فيقول إن الحاسة الروحية الباطنة التى يدعوها الصوفية "عين البصيرة" "The insight" قد تغشى عن الرؤية النورانية، إلا أن السالك إلى الله عندما

(1) Ibid, p. 64.
(2) Ibid; p64; see too.
نقلا عن E. H. Whinfield, abridged translation of Masnavi, p. 182.

* جلال الدين الرومى هو: جلال الدين محمد بن البلخى ثم القونوى المعروف بالرومى والملقب بالمولى جلال الدين والمولود فى بلخ (٦٠٤هـ ١٢٠٧م) المتوفى (٦٧٢هـ - ١٢٧٣م) بقونية أهم مدن الروم بآسيا الصغرى-عاصر صدر الدين القونوى (ت٦٧٣هـ) ونصير الدين الطوسى (ت٦٧٢هـ). راجع عناية الله ابلاغ أفغانى الدكتور. جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٧٨م، ص٢٣.

يعرف نفسه يعرف ربه لأن القلب هو كالمرآة التى تنعكس عليها كل الصفات المقدسة، لكنه مثل المرآة تفقد قدرتها على عكس الصور عندما تصدأ ولا تستعيد المرآة قوتها إلا إذا زالت آثار الذاتية المظلمة أو النفس الظاهرة بكل ما فيها من خصائص حسه "sensual contamination"[١].

يقول جلال الدين الرومى:

تحرروا من جميع صفات النفس فى ضربة واحدة

حتى تروا جوهر وجودكم النورانى

نعم ترون فى قلوبكم على النبى

دون كتاب ودون معلم أو مرشد[٢]

وهذا يشير إلى أن "جلال الدين الرومى" يعتقد أن المعرفة بالله فطرية فى النفس.

وهكذا تنكشف اللحظة الأزلية فى تجربة السماع بوصفها قيمة متعالية تفيض على الصوفى بالخبرة السامية للحقيقة الأزلية وتغمره بنورها المبهر الذى ينقله من العالم الزمانى المكانى إلى العالم اللازمانى حيث تأخذ أمور المكان والزمان طابع المظهر الذى يكاد يشبه الشبح على حد تعبير "وولتر

(1) Ibid; p70.
(2) Ibid, p. 70.

ستيس" W. Stace.. وكلما زاد إحساس الصوفى بذكريات الحقيقة الأزلية بدا له العالم أكثر اتصافا بذلك الطابع الوهمى، وكلما زاد عيانه ذبولاً وضعفا أصبح العالم فى نظره أكثر حقيقة[١].

ولما كان الصوفى يحيا فى كلا العالمين الطبيعى والإلهى، ويتكلم كما لو كان ينطق بلسان الواحد منهما عن الآخر فلربما وقع فى التناقص ذلك أن السماع الإلهى ينقل الوجدان الصوفى إلى العالم الإلهى فيجعل من العالم الطبيعى المادى هباءً منثوراً، ويحوله إلى عالم ضبابى لا قيمة له، وتكون هذه اللحظة صادرة عن المؤثرات الكامنة تحت المستوى الشعورى فالأزل يولد فى اللاشعور انسحابا للزمان، والعالم الروحى يطغى على العالم المادى وتكون الحقيقة المدركة أنه ليس ثمة عالم طبيعى، والصوفى الذى تنامى سمعه فبلغ أقاصى الوجود وجاء بما لا يتأتى للمحصورين عند حدود الحواس، هو وحده الذى تخطى حاجز الزمان وبلغ مرامى الأزل وشاهد الحقيقة وانكشفت له اللحظة الأزلية فى التجربة بوصفها القيمة العليا، "فهى القيمة المتعالية، التى تكشف عن الوجود الالهى وتجعل من العالم الطبيعى عالما تافها وتجعل من اللذات نزوات براقة أو ألاعيب تافهة خداعة لا تخلف فى الفم سوى طعم الرماد على حد تعبير "وولتر ستيس"[٢].

والوصول إلى هذه الحالة قرين "الوجد" كما قدمنا، والوجد كما يقول أبو سعيد بشر بن زياد الأعرابى: "أول الوجد رفع الحجاب، ومشاهدة

(١) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة د. زكريا إبراهيم، بيروت، ١٩٦٧م، ص٢٦٨.

(٢) المرجع السابق. ص٢٧٠.

الرقيب، وحضور الفهم، وملاحظة الغيب، ومحادثة السر، وإيناس المفقود وهو فناؤك أنت من حيث أنت"[١].

والواجدون فى سماعهم قد انفتحت أمام بصائرهم عوالم من الغيب وكوشفوا بالأسرار الإلهية بعد أن زالت الحجب والأستار التى تحجبهم عن الحق، يقول أبو على الروزبارى: "الوجد مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب"[٢].

وبهذا السماع الذى يشترط الفناء عن سماع البشرية وكذا الفناء عن حظوظ النفس والفناء عن العالم والأكوان يكون الصوفى بين نظامين مختلفين الأول منهما ينتمى إلى نظام الزمان، بينما ينتمى الثانى منها إلى نظام السرمدية كما أشرنا آنفاً.

وتبعا لذلك: "فقد تكتشف النفس أن ما تنشده هو الموجود الذى هو فى الوقت نفسه لا موجود"[٣] ألا وهو الله المستجن فى قلوب هفت إلى مشاهدته، وهو نفسه الموجود الأسمى الذى يتعالى على كل وجود.

فإذا ما تعلق الأمر بالسماع الحق انتقل الصوفى من الزمان إلى السرمدية فسمع بالحق وعن الحق، فتتحول جميع الأصوات والحركات والنغمات الموجودة فى الكون إلى أصوات تلهج بذكر الله، وتصبح أصوات

---

(١) أبو نصر السراج. اللمع. ص٣٧٦.

(٢) القشيرى. شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلوانى. نشر مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة ١٩٧٠م. ص٣٣٩.

(٣) وونتر ستيس. الزمان والأزل. ترجمة زكريا إبراهيم. ص٤٨.

الطيور، وخرير الماء، وخفيف الشجر وسكون الجبال نداءات تدعوا الصوفى إلى مغادرة عالم الزمان واللحاق بالأزل.

وهنا تتحول المشاهد والأصوات إلى رؤى وجودية.

خامساً: السماع ورؤى الوجود:

لابد أن نفرق فى المواقف الوجودية بين سماع الصوفية المعتدلين وسماع متفلسفة الصوفية، ذلك أن سماع صوفية الأحوال يدخلون فى السماع إلى الحال الذى يتعارض فيه السماع مع الموقف الذى يكون عليه السامع، فبينما يكون السامع فى عالم الزمان يكون المسموع فى عالم الأزل، لذلك يكون حال الصوفى السامع "الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فضاء السرمدية" كما يقول أبو نصر السراج الطوسى، وهو الفناء فى التوحيد الذى فيه يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان – فى العالم السابق – قبل أن يكون فى هذا العالم"[(١)].

وهذا موافق للسماع الذى يجمع طرفى الوجود، وينفى الزمان ويكرث الأزل وشهود الأحدية فى الوجود، وهو كما يقول ابن القيم: "سماع ينفى العلل عن الكشف ويصل الأزل إلى الأبد، ويرد النهايات إلى الأول"[(٢)] فلا يشهد الصوفى إلا الله بعد الفناء عن السوى إرادة وشهودا.

---

(١) أبو نصر السراج الطوسى. اللمع. ص٤٩.

(٢) المصدر السابق. ص٥٠. راجع أيضا أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)، المدخل إلى التصوف، ص١٣٧.

ويستند الجنيد فى فكرته عن سبق وجود النفس فى عالم الأزل إلى قوله جل شأنه ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾[1].

ولما كان أكمل السماع كما قدمنا هو سماع المحبين المحبوبين الذين يسمعون بالله ما هو مسموع من الله، كان حالهم حال من قال فيهم رب العزة فى الحديث القدسى: "ما تقرب إلىّ المقربون بمثل ما افترضت عليهم، وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، فبى يسمع، وبى يبصر، وبى يبطش، وبى يمشى"[2].

وهكذا يصبح العبد ربانيا يتأثر قلبه بالسماع بحسب ما فيه من المحبة، ويمتلئ بكلام حبيبه بمصاحبته وحضوره فى قلبه، فيشهد الله قريبا ويعلم علم اليقين أنه الوجود الحقيقى، وأن القلب مفارق للعالم حال السماع مقبل بكليته على المسموع يشهد الله فى قلبه بعد أن أسقط حجاب نفسه، يقول الغزالى: "ليس بين العبد وبين الله إلا حجاب نفسه وعوارضها، فإذا غنى عنها وعن عوارضها، وعلم قيام العالم كله بقدرة الله تعالى عرف

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين. جـ٢، ص١٣.

قرب الله تعالى، فإذا نطق العارف فلا ينطق بنفسه، وإذا سمع فلا يسمع إلا نفسه"[١].

وهذه لحظة من لحظات الأزلية وليست لحظة من لحظات الزمان، بل هى فى الواقع تعد تدخلا للنظام الالهى فى صميم النظـام الطبيعـى بحيث تصطبغ كل الحواس، والحركات والسكنات بصبغة إلهية. ومعنـى هـذا أن اللحظة الأزلية من الداخل إنما هى الله نفسه، وذلك لأنها ليست مجرد وعىً ينصب على الله، أو مجرد وعى منقسم يكون الصوفى منه بمثابة ذات تقف فى وجه الألوهية باعتبارها موضوعا، وإنما هى كون أو محايثه لله نفسـه فى صميم النفس"[٢].

وهذا النوع من السماع يحفظ القلب من التشتت والتشعب بالتعلقـات بالمطالب الجزئية الكونية فكمال القلب مستجن فيه "والقلب بالغ كمالـه إذا استمد وسائله من داخله، وتنبه إلى أن ما يطلبه من أجل بلـوغ كمالـه لا يعدوا إبراز مستجناته الكامنة فيه والمطبوعة على صفحته"[٣].

ويقول صدر الدين القونوى: "فإذا اكتمل بهذا التوحيد وتلاشت أحكام الكثرة الخلقية الإمكانية وثبتت المناسبة من بين جناب الحق وبـين القلـب الذى هذا شأنه، ففى هذه الحالة يظهر التجلى المستجن فى العبد لزوال كل

---

(١) أبو حامد الغزالى، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار الكتب المصرية ١٩٣٩م، ص١٨٢، راجـع فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الإسلام، ص١٧٩.

(٢) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ص١٧٦.

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصـوفية، منشـأة المعـارف الإسـكندرية ٢٠٠٣م. ص٢٧٤.

ما يمنع من ذلك، ويتصل بالتجلى الذى يتدلى من الحق إليه، والأمر الذى ينزل عليه فيستحيل قواه الظاهرة والباطنة، وجملة صفاته استحالة معنوية، فتتبدل أرضه غير أرضه، وسمواته غير سمواته لقيام قيامته، واستقامة قامته وحينئذ يصير تمام الآية وصف حاله هو قوله **﴿وبرزوا لله للواحد القهار﴾** فيتغير اعتقاده فى كل شيئ عما كان عليه لتغير ما به يدرك ويتلو قوله تعالى: **﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾**[1].

ويذهب صوفية وحدة الوجود من أمثال الشيخ "محيى الدين بن عربى" إلى أن السماع هو السماع المطلق، وهو السماع الذى هو سماع الأكابر، أو السماع الروحانى، وأما السماع الطبيعى فهو مس شيطانى، ولا يحصل فيه إلا الجهل[2].

وفى هذا المعنى يقول الشيخ شعراً يؤكد أنه لا سماع إلا السماع المطلق، وأصله سماع القرآن الكريم، وهو السماع الذى يدرك السامع من خلاله أن الوجود معلق بأمر الإيجاد الذى ينقل العدم إلى الوجود بفعل الأمر (كن).

يقول خذها إليك نصيحة من مشفق ∴ ليس السماع سوى السماع المطلق

---

(١) صدر الدين محمد بن اسحق القونوى. رسالة التوجه الأعلى، نسخة خطية رقم ١٣١٨م بمكتبة طلعت، دار الكتب المصرية ورقة٦٢، ٦٣، راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ص ٢٧٥، والآيات من سورة إبراهيم رقم ٤٨، ومن سورة الزمر، رقم٤٧.

(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية، جـ٣، ص ٢٩٩ إلى ٣٠١.

وأحذر من التقيد فيه فإنه ∴ قول بعيد عن كل محقق

إن السماع من الكتاب هو الذى ∴ يدريه كل معلم ومطرق

إن التغنى بالقرآن سماعنا ∴ والحق ينطق عن كل منطق

والله يسمع ما يقوله عبيده ∴ من قوله فسماعه يتحقق

أصل الوجود سماعنا من قول كن ∴ فيه نكون ونحن عين النطق

فالسمع أشرف ما تحقق عارف ∴ يتعلق وتحقق وتخلق[١]

فالسماع المقصود هنا هو السماع بالحق، وهو سماع قديم فى لوح الوجود المحفوظ من التغير والتبديل "وهو السماع الالهى بالأسرار، وهو السماع من كل شيئ، وفى كل شيئ، وبكل شيئ"[٢].

يقول "ابن عربى: " فالسماع من عين الفهم هو السماع الإلهى، وإذا ورد على صاحبه وكان قويا .. فغاية فعله فى الجسم أن يضجعه لا غير ويغيبه عن إحساسه، ولا يصدر منه حركة أصلا بوجه من من الوجوه.."[٣].

---

(١) ابن عربى. الفتوحات المكية، طبعة بولاق، جـ٢، ص٤٨٣.

(٢) راجع فاطمة فؤاد (الدكتورة)، السماع عند صوفية الإسلام، ص١٨٨.

(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٣، ص٣٠١.

ويقول أبو بكر الكنانى: "سماع العارفين على المشاهدة وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان"(١).

ويقول أبو على الروزبارى: "السماع هو مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب"(٢).

والصوفى حال المكاشفة بين شهود الأحدية والتوحيد ووحدة الشهود، ومثل هذه الوحدة الشهودية تغرق الصوفى فى حالة من التناقض فيصير اللسان بصرا وتصير اليد لسانا ناطقا، فكما يشاهد اللسان تنطق اليد، فيصبح السمع عينا والعين سمعاً، أو كما يذهب "ابن الفارض" فى حال من الاتحاد اللاشعورى.

يقول وكلى لسان ناظر سمع يد .. لنطق وإدراك وسمع وبطشه

ففى ناجت واللسان مشاهد .. وينطق منى السمع واليد أصغت

وسمعى عين تجتلى كل ما بدا .. وعينى سمع إن شهد القوم تنصت(٣)

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف، ص١٦٦.

(٢) راجع قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ص٥٦٤ والرسالة القشيرية ص٢٦٧.

(٣) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الالهى، طبعة دار المعارف ١٩٧١م، ص٢٦٤..

وهذا نوع من الوجد الصوفى الشاذ أو غير العادى، وهو الانجذاب الروحى الذى يقال أنه الشرط الضرورى لكل عيان صوفى على حد تعبير ستيس "W. Stace"[1]، ففى هذه الحال تتبدل الحواس لتحل الواحدة محل الأخرى، أو قل أن الصوفى يتحول كله إلى حواس تعمل فى كل اتجاه.

لكن هل معنى ذلك أننا لا يمكن أن نعرف الله إلا عن طريق السمع وحده؟

الحقيقة المؤكدة أننا نعرف الله حتى عند أدنى ضروب الوعى، يقول ستيس "وليس من شك فى أنه لابد لنا من الاعتقاد بأنه وإن كان عيان الله لدى الصوفى العظيم هو من الوضوح بحيث أنه ليستطيع أن يكشف فى صميمه عملية تجاوز كل تمييز بين ذات وموضوع.. إلا أن هذا العيان غارق تحت مستوى عقولنا الواعية لدرجة أننا لنعجز عن فهم طابعه الحقيقى"[2].

وهذا هو "الفناء" الذى يدرك فيه الصوفى أنه لا يملك أى شكل من أشكال الوجود الذاتى.. وكل ما يدركه هو الوجود الالهى الذى يشمل كل أشكال الحقيقة[3].

---

(١) ستيس، الزمان والأزل. ص١٥٦.

(٢) ستيس. الزمان والأزل. ص١٥٧.

(3) A. Affifi; The Mystical philosophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi; Cambridge; 1939, p. 144.

والأصل أن سماع القرآن الذى اختص به صفوة عابدة الذين نبه الله عليهم على لسان النبى (ﷺ) هم أهل الله الذين يسمعون مخاطبة الأسماء والأوصاف والذوات عندما يتم تبادل الصفات مع الحق، "فإن صح للعبد هذا التجلى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه"[١] على نحو ما يذكر عبد الكريم الجيلى.

يقول ابن الفارض فى هذا المعنى:

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا ∴ فأشهدها عند السماع بجملتى

فينحوا سماء النفح ومظهرى المسوى ∴ بها يحنوا لأتراب تربتى

فمنى مجذوب إليها وجاذب ∴ إليه ونزع النزع فى كل جذبه

وما ذاك إلا لأن نفسى تذكرت ∴ حقيقتها من نفسها حين أوحت

فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ التراب ∴ وكل آخذ بأزمتى[٢]

فالروح تصعد إلى أفقها كما تهبط النفس إلى عالم الخلق، وفى حنين الروح إلى عالمها طارت بالسماع إلى وكر الأزل[٣].

---

(١) عبد الكريم الجيلى، جـ١، ص٨٦.

(٢) ابن الفارض والحب الالهى، ص٢١٢.

(٣) المرجع السابق، ص٢١٣.

وهذا يكشف عن حقيقة تخلل النظام الإلهى فى النظام الطبيعى فحينما تطير الروح بالسماع إلى الأزل متجاوزة مرتبة الزمان فإن الصوفى قد يكتشف أن العالم الطبيعى ليس إلا وهماً، وبالعكس حينما يرتد الصوفى من مرتبة الأزل إلى مرتبة الزمان فإن العالم يعاود الظهور، كما يعاود تأكيد حقيقته كما يذكر ستيس "W. Stace"[1].

لذلك تتعدد رؤى الوجود وتفسح مجالاً للأزل ليحل محل الزمان، ويتم لأهل الله وخاصته تبادل الصفات بينهم وبين صفات الربوبية، فيسمع من يسمع بالله، ويبصر من يبصر بالله، فيشهدون الأحدية فى الوجود، وتتجرد نفوسهم من برزخها الترابى وتبرأ من عالم المادة فلا تنفك عن مشاهدة الذات حال السماع يقول د. محمد مصطفى حلمى: "وإن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن مثلها عند السماع فى وجدها وجنينها إلى عالمها العلوى"[2].

---

(١) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة د. زكريا إبراهيم، ص١٧٩.

(٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، ص٢١٣.

يقول د. محمد مصطفى حلمى، يذهب ابن الفارض لما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهذيب العقل الإنسانى، وتصفية النفس البشرية وتهيئتها لأن تصبح قادرة على الدخول إلى عالم الإلهيات.

يقول الطوسى فى اللمع. بلغنى عن أبى قاسم الجنيد رحمه الله أن قيل له كنت تسمع هذه القصائد وتحضر مع أصحابك فى أوقات السماع وكنت تتحرك، والآن فأنت هكذا ساكن الصفة، فقرأ عليهم ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب﴾. راجع اللمع، ص٣٦٧، والآية من سورة النمل. ٨٨.

الفصل الثالث

الخيال والإدراك الفائق

- تقديم
- أولاً: الخيال فى القرآن والمعنى الاصطلاحى.
- ثانياً: الخيال والقلب.
- ثالثاً: الهمة الخالقة.
- رابعاً: الوهم والخيال.
- خامساً: الخيال والرؤى.
- سادساً: الخيال ورؤى الوجود.
  - (أ) الخيال المطلق والخيال المحقق.
  - (ب) الخيال المنفصل والخيال المتصل.

الفصل الثالث

الخيال والإدراك الفائق

تقديم:

عند حديثنا عن القلب تبين لنا أنه آلة روحية مزودة ببصيرة يمكنها أن تنفذ عبر الطباق وأن تفك شفرة الأزلية وأن تسع الكون كله ظاهراً وباطناً، وأن تشهد الحق المستجن فى القلب عند أنقى صورة ممكنة.

وعند حديثنا عن السماع اكتشفنا أنه يزود هذا القلب الروحانى بأُذن كونية تربط بين الزمان والأزل، وتفسح المجال أمام تبديل حواسهم البشرية بحواس إلهية لقولة جل شأنه فى الحديث القدسى ... "فبى يسمع وبى يبصر".

والآن يدخلنا الخيال إلى اختراع المعدوم وإبرازه من العدم إلى الوجود. كما يرفعنا إلى ذرى عالية تسمو إلى حيث تحظى الروح بالضياء الإلهى الذى يكشف الحقيقة أمام القلوب التى اتسعت لاستقبال العلم الإلهى.

ثم إن من الخيال ما يكون رؤىً صادقة تصير وحيا وإلهاما عند أولياء الله الصالحين، والخيال فى الرؤى معبر بين عالمين، وجامع بين ضدين، وهو بالمعنين خيال منفصل فى حضره الإنسانية التى هى جزء من العالم، أو خيال منفصل له قوة خارقة كلها نور، يقول ابن عربى "وأما

الخيال المتصل فيدرك بجمعيته أن الإنسان على الصورة الإلهية بما لها من قابلية للكمال وينطلق فى الخلق، ومن بين ما يخلق الرؤيا وهى فى النهاية مثال لواقع محسوس حتمى النزول"(١) وسوف تعالج الباحثة فى هذه الفصل الخيال كما ورد القرآن الكريم ثم الخيال كما تصوره ابن عربى وفلاسفة الصوفية والمعانى العديدة التى أطلقت على الخيال.

كما تعالج الباحثة علاقة الخيال بالقلب باعتباره أداة روحية تعكس ما يقع عليها من معانى غيبية وروحية فيدرك من الصور والإلهامات والمعانى الرمزية ما يفك غموض الرؤى والأحلام. ويعمل القلب على هذا النحو كقوة خلاقة وعين باصرة، وفيه تظهر الأسرار وتستنير الأكوان.

كذلك تعرض الباحثة "للهمة" كقوة من قوى الخلق والإبداع، وكذلك باعتبارها قادرة على التصرف فى الأكوان عن أمر إلهى جبرى لا اختيار فيه. والهمة جواد مقدس يمتطيه العارفون إلى ذرى المعالى الرفيعة، والأسرار المقدسة. وهى مفتاح السر المصون المخزون، وهى خيال من أنوار تفرعت من نور الله. لذلك لا يمكن الفصل بين الخيال بأنواعه والهمة التى تعد خيالا يتشكل وأنواراً تتجسد. وتعرج الباحثة على العلاقة بين الخيال والرؤى لتكشف عن علاقة وثيقة بين باطن الرائى وطبيعة الخيال المرئى، كما تبين أن استحالة الصور فى عالم الرؤيا يكشف عن حدث مثيل فى اليقظة نراه بعين الخيال فى النوم. ويراه الأنبياء يقظة ومناما.

---

(١) محيى الدين بن عربى. الفتوحات المكية. جـ٢. ص٤٧٤. ٤٧٥.

كذلك سوف تفرق الباحثة بين أحلام ناتجة عن حديث نفس، وأحلام تحدث بفعل الشيطان، ومنها ما يقع بعين الحس ومنها ما يقع بعين الخيال، ثم تبين أنواع الرؤى وكيف أنها تستمد صدقها من اتصالها بالعلم الالهى وكيف أن المخيلة تعمل أثناء النوم كحلقة اتصال مع الوحىَ الالهى.

كذلك تكشف الباحثة عن نوع من الرؤى يحتاج إلى تأويل وتعبير، ونوع آخر يأتى واضحا صادقا كفلق الصبح.

وتواصل الباحثة الكشف عن الرؤى كعيان صوفى يحظى فيه السالك بوحىَ متسامى ويخضع فيه لتأثير اللحظة الالهية. كذلك ستظهر الرؤى باعتبارها نقطة تقاطع النظامين الإنسانى والإلهى، وباعتبارها فيضان العلم الالهى اللامحدود على العقل البشرى وإشراق لنور القلب ليفهم ما جاء غامض فى الرؤى.

أولاً: الخيال فى القرآن والمعنى الاصطلاحى:

يشير المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم إلى الخيال بمعنى أحلام النوم وأحلام اليقظة فالخيال "ما تشبه لك فى اليقظة والحلم من صورة مجردة، ويستعمل فى كل أمر متصور ويعبر عنه بصور خيال الشئ فى نفسه[١]. وحقيقة الخيال التبدل فى كل حال والظهور فى كل صورة، فلا

---

(١) معجم ألفاظ القرآن المفهرس، مادة خيال. ويرى الجرجانى أن الخيال: هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة... الخ. انظر التعريفات للجرجانى، مادة خيال، طبعة دار الرشاد. ص١١٤. =

وجود حقيقى لا يقبل التبديل إلا الله، فما فى الوجود المحقق إلا الله وأما ما سواه فهو فى الوجود الخيالى، فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل"[1] وهو بهذا المعنى إشارة إلى الوجود الحقيقى (الله) ووجود (العالم).

ولقد ورد اللفظ فى القرآن الكريم ليقرن بين الخيال وتوهم الحقيقة، أو هو يصور الخيال حقيقة كما فى قوله جل شأنه **﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾**[2].

لكن "ابن عربى" لا يتوقف عند المعانى المألوفة للخيال باعتباره تخيل أو توهم بل تعداه إلى اعتبار الخيال كون كامل جامع لعالمين (الغيب، والشهادة)، فعلم الخيال هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التى تظهر فيها الروحانية، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلى الالهى فى القيامة فى صور التبدل، وهو علم ظهور المعانى، وهو علم ما يراه الناس فى النوم، وعلم الموطن الذى يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور، وفيه تظهر صور المرئيات فى الأجسام الصقيلة كالمرآة[3].

= راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف – مصر ١٩٩٩م، ص٢٤.

(١) سعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفى (الحكمة فى حدود الكلمة) دار دندره، بيروت، ١٩٨١، مادة خيال، ص٤٤٨.

(٢) سورة طه، الآية ٦٦. راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح، ص٢٤.

(٣) ابن عربى. فصوص الحكم والتعليقات عليه. للدكتور أبو العلا عفيفى، راجع نص حكمة لذرية فى كلمة يوسفية. جـ١، ص٩٩.

راجع سعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفى. ص ٤٤٨.

والخيال يلعب دوراً هاماً فى تجسيد غير المجسد من الأفكار والأوهام. ويعمل كأداة باطنةأو كملكة خلاقه كامنه فى الباطن ليخلق أشكالا وأجساما من أشتات الأفكار "فالخيال من حقيقته أن يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة، فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس"[1].

ومن طبيعة الخيال أن يجمع بين الاطلاق والمقيد، وهو إذ ينقل المحسوس فيجعله مصوراً، وإذ يجسد المصور فيجعله محسوساً فإنه يفعل متجاوزاً المقيد والمطلق إلى "الاطلاق العام الذى لا يشبهه، فإنه له التصرف العام فى الواجب والمحال والجائز، وهذا تصرف الحق فى المعلومات بوساطة هذه القوة، كما أن له التقييد الخاص المحض فلا يقدر أن يصور أمراً من الأمور إلا فى صورة حسية قد أخذها من الحس"[2] يقول الدكتور إبراهيم ياسين: "ويتحدث فلاسفة المسلمين عن الخيال على اعتبار أنه قوة أو ملكة نستعيد بها الصور التى مضت أو نؤلف منها صوراً جديدة أو هو عندهم قوة مصورة تحفظ صور المحسوسات التى يدركها الحس المشترك وتبقيها الذاكرة لفترات طويلة حتى وقت استعادتها"[3].

لكن أكثر ما يرد عن الخيال فى القرآن الكريم هو ما يرد بمعانى الرؤى والأحلام، أو ما يرى فى المنام غير واضح أو واضحا جليا يقترب إلى حد الرؤية بالبصر بقوله جل شأنه **﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه**

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٣، ص٤٧٠.

راجع سعاد الحكيم فى المعجم الصوفى، ص ٤٤٩.

(٢) المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٧٠

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، ص٢٤.

بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾[1] وقوله جل شأنه **﴿يا أيها الملأ أفتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون * قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾**[2] فاقترنت الرؤيا بالحلم وكلاهما خيال لقوله جل شأنه **﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾**[3] أى يشبه له ويصور حتى يظن الخيال حقيقة.

وقد تعددت الألفاظ التى جاءت فى القرآن لتقرن بين الخيال الواضح المجسد تجسيداً دقيقاً وجليا والرؤية النافذة التى تعبر حدود الشهادة إلى مشارف الغيب لقوله جل شأنه **﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين﴾**[4].

﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إنى أرانى أعصر خمراً، وقال الآخر إنى أرانى أحمل فوق رأسى خبزاً تأكل الطير منه﴾[5].

﴿وقال الملك إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات يا أيها الملأ افتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾[6].

---

(١) سورة الأنبياء، آية ٥.

(٢) سورة يوسف، آية ٤٤.

(٣) سورة طه، آية ٦٦.

(٤) سورة يوسف، الآية ٤.

(٥) سورة يوسف، الآية ٣٦.

(٦) سورة يوسف، الآية ٤٣.

وجاء لفظ الرؤيا بمعنى أرى فى قوله جل شأنه ﴿يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك﴾[1] فالرؤيا الصادقة سواء كانت معبرة أو مباشرة هى نفاذ إلى حيث عالم الخيال المطلق أو العماء* المحقق الذى تشكلت فيه صور الكائنات والأكوان، وهى خطاب جامع بين عالمين، وكاشف لظلام النفس وغيب العلم الالهى الالهى. أو هو علاقة مباشرة بين أصل العلم وفرع الرؤى.

ولقد حاول ابن عربى توضيح حقيقة رؤيا المسلم باعتبارها وسيلة من وسائل العبور إلى أطراف الأكوان ليدرك من المتخيلات ما هو مستحيل فينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله "رؤيا المسلم رجل طائر مالم يُحدّث بها فإذا حدث بها وقعت"[°] ويفسر هذا الحديث بقوله: إن لله ملكا موكلا بالرؤيا يسمى الروح. وهو دون السماء الدنيا ويبدد صور الأجساد التى يدرك النائم فيها نفسه وغيره ويصور ما يحدث من تلك الصور[2].

---

(١) سورة الصافات، الآية ١٠٢.

* والعماء هو الحضرة الأحدية.. وقيل الحضرة الواحدية التى هى منشأ الأسماء والصفات، لأن العماء هو الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض، وهذه الحضرة هى الحائلة بين سماء الأحدية وأرض الكثرة الخلقية. وهى حضرة الجمع بين أحكام الوجوب وأحكام الإمكان.. والعماء هو الحضرة الإلهية المسماة بالبرزخ الجامع. راجع القاسانى. اصطلاحات الصوفية، مادة عماء، ص ص ١٣١، ١٣٢.

° أخرجه أحمد والدرامى والترمذى بلفظ رؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة، وهى على رجل طائر ما لم يحدث بها وقعت – وهو حديث حسن صحيح.

راجع صحيح مسلم كتاب أبواب الرؤيا عن رسول الله (ﷺ)، باب ما جاء فى تعبير الرؤيا.

(٢) محيى الدين بن عربى. الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٣٥٦.

والرؤيا اتصال مباشر بعالم الخيال أو المثال أو هى اتصال بأصل العلم الإلهى وتستمد الرؤى خيالاتها من حقائق عالم المثال الذى يشبهه القونوى بالنهر العظيم الذى تتفرع منه جداول صغيرة هى خيالات الناس المقيدة التى تستمد حقائقها من العلم، يقول القونوى: "إن نسبة خيالات الناس المقيدة إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذى منه تفرعت وطرفاها متصل به – أعنى طرف كل خيال من الجهة التى تلى عالم المثال – صحة خيال الإنسان ورؤياه"(١).

ويشترط "ابن عربى" وتلميذه صدر الدين القونوى لصدق الرؤيا خلوها عن حديث النفس وكذلك سلامة الدماغ واستقامة المزاج(٢) وهى فى هذه الحالة انعكاس ظاهر لما هو فى العلم الإلهى وهى رؤيا الأنبياء.

ولأن الخيال له كل صفات البرزخ فإنه ذو حقيقة برزخية يتوسطه عالم المعانى المجردة وعالم المحسوسات، فتكون الأحلام من عالم الخيال لقول النبى (ﷺ) "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا"(*)، وجاء فى القرآن الكريم على لسان يوسف عليه السلام ﴿**هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا**﴾ أى أظهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة خيال(٣).

---

(١) صدر الدين القونوى، الفكوك نسخة خطية رقم ٣٢٣، دار الكتب المصرية، ورقة ٦١، ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٦١، ٦٧ راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، ص٣٦.

* هذا قول على بن أبى طالب (ﷺ) وليس حديثا كما جاء فى كتاب الملا على القارى، الأسرار المرفوعة – ومحمد بن الحوت فى كتاب أسنى المطالب فى أحاديث مختلفة المراتب.

(٣) فصوص الحكم بتعليق الدكتورة، المعجم الصوفى، ص٤٥١ والآية من سورة يوسف، رقم ١٠٠.

وبهذا المعنى يكون البرزخ هو الخيال الخلاق أو هو العماء السابق المقدم على الوجود أو هو العدم المطلق، يقول الدكتور سليمان العطار: "ومن أسماء البرزخ الحق – فهو عين العماء، وعين الخيال المطلق حال فتح صور الممكنات وإيجادها"[١].

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفى أن "ابن عربى" قد استخدم الخيال بمعانى عديدة فهو كما قدمنا يظهر عنده بمعنى العماء أو البرزخ أو هو الصور العقلية، أو هو الأحلام أو الرؤى وكل معنى من هذه المعانى يعد مرحلة وسط بين عالمين، فالعماء مرحلة وسط بين الذات المطلقة والعالم المشاهد، والصور العقلية هى برزخ أو مرحلة وسط بين العالم الروحى والعالم المشاهد، والأحلام خيال لأنها مرحلة وسط أو برزخ بين الحياة الحقيقية، والحياة الظاهرة Dreams are khayal because they are a stage between the real and the phenomenal world[٢].

والخيال بهذا المعنى الواسع قد يحتمل معنى الوهم "illusions"[٣] أو هو الصور الميتافيزيقية المتخيلة والمتوهمة مثل تحول العصى إلى ثعبان. والخيال أيضا هو الصور المستدعاه إلى العقل عن طريق التخيل.

ويتناول علماء النفس الخيال على أنه قوة منتجة "Reproductive" تعيد إنتاج صور الأشياء. كما يذكر وليم جيمز وهذه الملكة تفوق قدرة لإنسان فى الأحلام وهى عنده تسمى البصيرة insight

---

(١) سليمان العطار الدكتور . الخيال عند ابن عربى. دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٩١م، ص٢٦.
(2) A Affifi; The Mysticah philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 29.
(3) Ibid, p. 131.

وهى التى تتلقى أعلى تجربة يحصل عليها الإنسان عن ؟؟؟[١] والخيال عند جاكوب نيدلمان "Jacob Needlema" هو قدرة على تصور الأشياء، أو هو حاسة كونية مصورة "Cosmic".

ويرى جالتون Golton[٢] إن الخيال هو القدرة على إستعادة صور المحسوسات والصور السمعية والبصرية، والخيال هو التخيل Imagination[٣].

والخيال عند "ابن سينا"[٤] هو القوة التى تحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك.

ويتحدث الجيلى[٥]، وابن عربى[٦]، عن ملكات أخرى لها من القوة والقدرة على خلق الصور والخيالات وتجسيد الأشياء لدرجة التطابق بين الخيال والحقيقة، ومن هذه الملكات "الهمة" التى وصفها الجيلى بأنها "براق العارفين" والتى خص بها أشراف الأبرار، كذلك يتحدث عن "الهم" الذى يعنى به توجه القلب إلى أى محل كان، وكل هذه المصطلحات والقوى تشارك فى صنع الخيال وفى رسم معالم النظرية الوجودية والعرفانية وهو ما سوف نوضحه فيما بعد.

---

(1) W, James; The varieties of Religious Experience; London 1901. see Mysticism, 409, see too
W. James; Text book of psychology; London; 1913; p. 302.
(2) Jacob Needleman, A Sense of the cosmos; New Yourk; 1988, p. 21.
(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح، ص ٢٦.
(٤) محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا، القاهرة ١٩٨٠م، ص ٢٠٠.
(٥) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، جـ٢، ص٣٦، ٣٧.
(6) A Affifi; The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 135, 136.

ثانياً: الخيال والقلب:

لاحظنا أن الخيال بمعانيه المختلفة يعمل فى تجسيد المعانى وإنتاج الصور، والاتصال المباشر بعالم البرزخ وكذلك بالروح الكونية العامة حيث يحظى القلب بالاستنارة أو على حد تعبير أبو العلا عفيفى (إن القلب يكون فى اتصال مباشر مع الروح الكونية مما يعكس الأشياء المستنيرة بهذا النور) The heart now in immediate contact with the universal soul ... where in reflected illuminated objects.)[1].

فالقلب ذو وظيفة نورانية محددة فى مجال الخيال خصوصا ما يتعلق منه بالرؤى الصادقة "حيث يعكس القلب الإنعكاسات الروحية بشكل مباشر، فيحظى بمعرفة المعانى الغيبية قبل أن يدرك الخيال فيها أى من المعانى الرمزية"[٢].

والأحلام من هذا النوع الذى يقع على القلب مباشرة لا تحتاج إلى تعبير فهى إلهامات الحقيقة نفسها، وهى وسيلة للتواصل مع كل ما يرى فى الواقع فيما بعد وفهم العالم الظاهر الخارجى. وكأن ابن عربى يتحدث عن الروح الكونية ككاشف Revealer يتجلى على الروح الفردية فيغمرها

---

(1) Ibid; p. 132.
(2) Ibid; p.132.

بضيانه. ومن هنا تنتمى الأحلام من هذا النوع أو الرؤى إلى "عالم الـوحى أو الإلهام Revelation and inspiration"[١].

ويصف عبد الكريم الجيلى عمل القلب وعلاقته بالانعكاسات الروحية والتجليات الآلهية فيقول شعراً:

القلب عرس الله ذو الأماكن ∴ هو بيته المعمور فى الإنسان

فيه ظهور الحق فيه لنفسه ∴ وعليه حقا سترى الرحمن

خلق الاله القلب مركز سر ∴ ومحيط دور الكون والأعيان

فهو المعبر عنه فى تحقيقهم ∴ بالمنظر الأعلى ومجلى الآن

وهو الذى ضرب الاله بنوره ∴ مثلا به فى محكم القرآن

بالزيت والمصباح من مشكاته ∴ وزجاجه المتكوكب اللمعان[٢]

فالقلب حينما يشرق عليه النور الالهى تتراءى فيه الأنوار والظـلال. وفيه تظهر الاسرار، وبنوره تستنير الأكوان.

(1) Ibid; p.132

(٢) عبد الكريم الجيلى. الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٠.

لذلك يصف الجيلى القلب "بأنه النور الأزلى والسر العلىّ المنزل فى عين الأكوان لينظر الله تعالى به إلى الإنسان... والقلب فى نفسه لا يزال مقابلا بالذات لجميع أسماء الله تعالى وصفاته"(١).

ويرى الجيلى أيضا كما قدمنا إن فى القلب قوة خلاقة باصرة هى "الهم"، والهم هو خيال العارفين أو هو خيال متلون بألوان النفس والهوى وحاجات ورغبات أهل الدنيا.

يقول الجيلى: "فمن الناس من يكون همه أبداً إلى فوق كالعارفين ومنهم من يكون همه إلى تحت كبعض أهل الدنيا، ومنهم من يكون همه أبداً إلى اليمين كبعض العباد، ومن الناس من يكون همه أبداً إلى الشمال وهو موضع النفس.. وأكثر البطالين لا يكون لهم هم إلا نفسه، وأما المحققون فلا هم لهم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفا"(٢).

وكما أن فى القلب همه المتوجه إلى أعلى عند العارفين فإن للفكر "وهمه" أو قوته الوهمية التى هى تقلب العقل والفكر والمصورة والمدركة وكل قوى فيه فإنه مقهور بوهمه..(٣).

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٢.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٣.

• وأما قفا فقد أورده الجيلى فى وصفه القلوب العارفة المستنيرة بنور الله والتى ليس فيها فراغ، أو هى كلها متوجهة إلا الله لذلك لا يبقى فيها شيئ يسمى قفا أى "جهه فارغة". لذلك توصف القلوب بأن كلها وجه.

(٣) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٠.

وقد جعل الله "الوهم" مرآة لنفسه على حد تعبير الجيلى وبهذا المعنى يكون الوهم هو الخيال المستنير النور الإلهى وتكون له الهيمنة على كل العوالم والموجودات. وكلما كان الوهم مستنيراً". وكلما أمكنه تسخير النور. إستولى عليه اليقين فأمكنه التصرف بنوره فى العالم العلوى والعالم السفلى يقول الجيلى: "اعلم أن الله تعالى جعله مرآة لنفسه ومجلى قدسه ليست فى العالم شيئ أسرع إدراكا منه، ولا أقوى هيمنه، له التشوف فى جميع الموجودات، به تعبد الله العالم وبنوره نظر الله إلى آدم، به مشى من مشى على الماء، وبه طار من طار فى الهواء، هو نور اليقين، وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه سلطان الوهم لعب فى أموره فتاه فى ظلام الحيرة بنوره"(١).

والعلاقة إذن وثيقة بين القلب والفكر والوهم فمن صفا قلبه صفا فكره، ومن شاهد بنور قلبه أصبح لهذا خياله إلى يقين وتمكن من العالمين العلوى والسفلى لأن خياله من قلبه لا من نفسه. فإذا كان خياله من نفسه تاه فى ظلام ظلال الوهم والحيرة، وتحولت خيالاته إلى أشباح وظلال أشباح.

يقول الجيلى: "قد أدركنا بالكشف الالهى أن النائم قد ينام ليوم أو يومين وأكثر ولايرى فى منامه شيئا فى ذلك النوم كمن يطوى له الحق مدة من الزمان فى طرفة عين فيكون كمن غمض عينه ثم فتحها، وطوى له الحق فى تلك المدة اليسيرة أياما كثيرة عاش فيها غيره، كما أن الحق قد

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٣.

يبسط الآن الواحد للشخص حتى يكون له فيه أعمال كثيرة وأعمار ويتزوج ويولد له.."[1].

وهكذا تختلف خيالات الناس وتتقلب أحوالهم ورؤاهم فى المنام كما فى اليقظة طبقا لخيالاتهم وأوهامهم.

ثالثاً: الهمة الخالقة:

"الهمة" من قوى الخيال الخلاق عند "ابن عربى"، وهى تتعلق بالجانب الالهى عند الجيلى، ويشير الدكتور "إبراهيم ياسين" إلى أن الخيال إلى جانب تأثره بالمحسوسات، وإلى جانب إشتراك الحواس فى الصور المتخيلة يحوى جانباً مجرداً ويتعلق بحاسة لا تعتد كثيراً بما يأتيها عن طريق الحواس وإنما هى حاسة قلبية معنوية – كما قدمنا – لها فترات خاصة تصل بينها وبين العالم الالهى بحيث يبدو القلب مركزاً لجميع الأنشطة الروحية كنشاط البصيرة والهمة[2].

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٣.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، دار بلال، المنصورة ٢٠٠٢، ص ١٩١.

* والهمة: هى التوجه إلى الحق بالكلية، مع الألفة من المبالاة بخطوط النفس من الأغراض والأعواض، وبالأسباب والوسائط كالعمل والأمل والوثوق به وصورتها فى البدايات عقد الهمة بالطاعة والوفاء بعهد التوبة وفى الأبواب – تعلق القلب بالنعيم الباقى وصرف الرغبة عن الفانى والجد فى الطلب عند التوانى. وفى لاصول همة جاذبة صاحبها إلى جناب الحق بقوة اليقين وروح الأنس...وفى الولايات همة تتصاعد عن الأحوال والمقامات إلى حضرة الأسماء والصفات.. وفى النهايات لا همة إلا التأثر بمؤثرية الحق فى جميع الممكنات.. ويترقى لقلب إلى مقام السر فيكون السائر مصحوب محمولا فى السير كراكب البحر يسار به ولا يدرى قال تعالى "سبحان الذى أسرى بعبده" رجع المعجم الصوفى مادة همة، ص ١١١٩.

والهمة الحقيقية هى جمع الهم بصفاء الإلهام فتلك همم الشيوخ الأكابر من أهل الله الذين جمعوا هممهم على الحق وصيروها واحدة لأحدية المتعلق هربا من الكثرة وطلبا لتوحيد الكثرة أو التوحيد(١).

والهمة دائما متجهة إلى أعلى، وهى فى طريق الترقى تسقط كل ما يتعلق بها حتى لا يبقى تعلق للهمة سوى الحق.

والهمة وسيلة الأنبياء فى إدراك مالا يدركه العامة، والهمة وسيلة خرق العادة، فإذا حدثت للأولياء بلا همة كانوا إلى النبوة أقرب، وخرق العادة هو ما يجرى على يد الأنبياء، كما حدث لموسى (عليه السلام) الذى أخرج يده بيضاء بغير سوء، وألقى العصا فإذا هى ثعبان.

يقول "ابن عربى" ولست أعنى بالكرامات إلا ماظهر عن قوة الهمة.. فأقطاب هذا المنزل كل ولىّ ظهر عليه خرق عادة عن غير همته فيكون إلى النبوة أقرب ممن ظهر عنه خرق العادة بهمته، والأنبياء هم العبيدعلى أصلهم(٢).

والهمة قوة من قوى الخلق والإبداع: "والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة"(٣).

(١) ابن عربى: نصوص الحكم. ص ٥٢٦، راجع المعجم الصوفى – ص ١١١٣.
(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية. السفر الثالث. لفقرة ٣٨٣. راجع المعجم الصوفى. ص ١١١٦.
(٣) المصدر السابق. السفر الأول. فقرة ٦١٩؛ والمعجم الصوفى. ص١١١٧.
راجع ابن عربى. فصوص الحكم. تعليقات د. عفيفى. ص ٨٨.

فكأن الهمة أداة خلق وأداة معرفة حال ليقظة، كما أنها أداة تعلم من غير معلم، يقول ابن عربى: "غير أن الولىّ يشترك مع النبى فى إدراك ما تدركه العامة فى النوم وفى حال اليقظة -سواء - وقد أثبت هذا المقام للأولياء أهل طريقنا.. وإتيان هذا وهو الفعل بالهمة، والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله"[(١)].

والهمة قوة من قوى التصرف فى الأكوان، وهى قوة تحدث عن أمر إلهى جبرى لا إختيار فيه - فيما يرى الجيلى - فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن أمر إلهى وجبر لا اختيار"[(٢)].

ويتحدث الجيلى عن الهمة باعتبارها مطية أو جواد مقدس لا ككل الدواب الأرضية ولكنه جواد أشبه بالبراق الذى يجمل العارفين إلى ذرى الأعالى صعودا نحو الحقيقة. هذا الجواد العجيب المكحلةعيناه بالضياء، والمزود بطاقة ساحرة بقدرة قادرة على الوصول إلى أوكار السعادة بعد هجر أوكار لشقاوة هوجواد من نور إلهى منزل من الأعالى أرسله الله للعارفين من أولياء الله الصالحين مستتراً باسم الهمة.

يقول "الجيلى شعراً:

لنا فى ذرى العليا جواد مقدس   به نرتقى نحو المعالى الرفيعة

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، السفر الأول، فقرة ٦٥، وفصوص الحكم، جـ٢، ص١٥٠.
راجع المعجم الصوفى، ص ١١١٦.

(٢) فصوص الحكم. جـ١، ص١٢٩.

يسمى براق العارفين إلى العلى عليه صعود الروح نحو الحقيقة

له من ضياء الحق عينان كحلا فبالسحر أولى ثم أخرى بقدرة

جناحاه إحداهن عينان كحلا وأخرى إلى بعد لشقاوة جرت

ألا أنه نور من الله منزل تستر للإنسان فى اسم همة[١]

ويمعن "صدر الدين القونوى" فى الحديث عن القوة النورانية المؤهلة للهمة كى تتمكن من الوقوف بين يدى الله جل شأنه، فيقارن بين ما يشغلها وما يشغل باقى الأنوار فيقرر أن شغل الهمة الشاغل هو الله جل شأنه بينما تنشغل بقية الأنوار بنفسها، لذلك خصها الله جل شأنه بما لم يخص به غيرها فجعلها بين الأنوار أعلاها وأرفعها، كما جعلها خاصة الأشراف والأطهار الأبرار.

وعليها وبها يصل المريد إلى الله فهى براق العارفين، وهى ميدان الواصلين، وهى الدابة الشفافة النورانية التى تحمل الأبرار إلى حيث يتجلى الله على القلوب.

يقول الجيلى: "الهمة أعز شيئ وضعه الله فى الإنسان ذلك أن الله تعالى لما خلق الأنوار وقفها بين يديه فرأى كل منها مشتغلا بنفسه، ورأى الهمة مشتغلة بالله فقال لها وعزتى وجلالى لأجعلنك أرفع الأنوار، ولا يحظى بك من خلقى إلا الأشراف الأبرار، ومن أراد الوصول إلىّ، فلا يدخل

---

(١) عبد الكريم الجيلى. الإنسان الكامل، جـ٢، ص٣٤.

إلا بدستورك علىّ، أنت معراج المريد، وبراق العارفين، وميدان الواصلين، فبك سباق السابقين وبك لحاق اللاحقين وفيك تنزه المحققين وتعالى المقربين، ثم تجلى عليها باسمه القريب، ونظر إليها باسمه السريع المجيب، فأكسبها ذلك التجلى أن تستقرب كل ما بعد على القلوب وأفادها ذلك النظر سرعة حصول المطلوب، فلهذا أن الهمة إذا قصدت شيئا ثم إستقامت على ساقها نالته على حسب وفاقها"[١].

ويصف "الجيلى" الهمة باعتبارها ذلك النور الذى تفرع من أصل الأنوار وحمل معه مفتاح الأسرار المكنونة التى لا يحظى بها إلا ذو همة عالية ليس لها بالكون إهتمام، أو إلمام.

وهى لا تتعلق فى كل توجهاتها إلا بذو الجلال والإكرام، يقول الجيلى: "إعلمُ أن الهمة فى محتدها الأول ومشهدها الأفضل لا تعلق لها إلا بالجانب الإلهى لأنها نسخة ذلك الكتاب المكنون ومفتاح ذلك السر المصون المخزون فلا التفات لها إلى سواه، ولا تشوف لها إلى ماعداه. لأن الشيئ لا يرجع إلا إلى أصله، ونوى الثمر لا ينبت من غرسه إلا عود نخله، وكل من تعلق بالأكوان تعلقا فإن تعلقه لا يسمى همة بل هما، والهمة فى نفسها عالية

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٥.

* والفرق بين الهمة والهم: أن الهمة لا تعلق لها إلا الجانب الالهى بينما الهم هو ما علق بالأكوان، راجع الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص٣٥، ٣٦.

المقام ليس لها بالأسافل إلمام، فلا تتعلق إلا بذى الجلال والإكرام بخلاف الهم فإنه اسم لتوجه لقلب لأى محل كان"(١).

فالهمة خيال من أنوار تفرعت من نور الله، وبالهمة سعى كل ساع إلى اللحاق بالجناب الإلهى بهدف أن يخطى بالأسرار وأن يفهم ما حملته الأنوار ويقع على حقائق خلقها الله من نور همته، ووسعها وسع رحمته، وهى وإن علا مكانها وعظم شأنها تشكل حجاب يحجب السالك عن الوصول إلى حيث يتشوف، ذلك لا يمكن أن تكون الهمة للعارف مقاما لأنها لو شكلت مقاما ما لما أرتقى السالك عنها: "والسيد من يرتقى عنها قبل معرفة أسرارها وذوق ثمارها، فإنها قاطعة مانعة أعنى لمن وقف مع محصولها، قاطعة لمن جافاها قبل وصولها. أعنى لا سبيل إلا إليها ولا طريق إلا عليها، ولكن لا مقام عندها ولديها، بل ينبغى الجواز عنها بعد قطع المجاز منها، فالحقيقة من ورائها، والطريقة على فضائها، لأن الحصر لا حق لها.. والله منزه عن الحد والحصر، مقدس عن الكشف والستر"(٢).

الهمة إذن خيال يتشكل، وأنوار تتجسد وبراق يمتطى إلى ذرى الأعالى، وبالهمة يكشف العارفين الأسرار المصونة ويطير بها الإنسان حيث تتجلى الأنوار على القلوب حاملة معها الأسرار من علام الغيوب، وعلى قدر صفاء خيال العارف وما يحظى به من النقاء والشفافية تكون

---

(١) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٧.

الهمة مجردة من الآمال الكاذبة والأمانى الخائبة، لأنه حظى بتوجهات صائبة مستقيمة، ولهذا فى رأى الجيلى علامتان:

"العلامة الأولى: قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على اليقين. والعلامة الثانية: وهى أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما يصلح لذلك الأمر الذى يقصده بهمته"(١).

فكأن الهمة خيال مقدر شفاف، أو هى براق نورانى له من نورانيته وشفافيته قداسة قدسية، وحظه من الأسرار ما كان مصونا مخفيا وغيبا لا يعلمه إلا علام الغيوب، وطريقه إليها عروج، وعروجه عودة الفرع لأصله حيث تلتقى الأنوار الارضية بالأنوار القدسية وحيث تتلقى القلوب المستضيئة بالنور الإلهى تجليات فيض علوى مقدس حامل لأسرار وعلوم لا يحظى به إلا الأبرار والأطهار.

وقد لاحظت الباحثة أن المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى قد أفرد لدراسة الهمة الخالقة "The creative power" صفحات محددة ألحقها بدراسته على الخيال، وهو يرى أن تلك الملكة الغريبة المسماة (همه)

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥.

وتحيل الباحثة إلى دراسات قيمة فى "الخيال" من أمثال:

(أ) محمود قاسم (الدكتور)، الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى، معهد البحوث والدراسات العربية، سنة ١٩٦٩.

(ب) سليمان العطار (الدكتور)، الخيال والشعر فى تصوف الأندلس، دار المعارف، مصر ١٩٦٩.

(ج) عبد الخالق محمود (الدكتور)، مصادر الخيال فى الأدب العربى القديم ضمن بينة متفوقة، مجلة كلية الآداب بالمنيا، سنة ١٩٨١م.

يمكنها أن تغير الأشياء فى العالم الخارجى وحيثما يتجه تركيزهـا. وهـو يربط بين هذا وما يطلق عليه مصطلح تجسد الأرواح **Materialisation of spirits** أو الروحانية المعاصرة **Modern spiritualism**(١) ومؤدى هذه النظرية إمكانية خاصة تتعلق بالهمة يمكنها من إستنزال ما تشاء مـن الأرواح من عالم البرزخ وتجسيدها.

ويشير عفيفى إلى أن الشيخ الأكبر "ابن عربى" وفـى رسـالة "روح القدس" ذكر أنه إستنزل روح شيخه "أبو يوسف الكومى" عندما كان يحتاج إليه، وكيف أن الشيخ كان يحضر أمام "ابن عربى" ويجيب على أسـئلته – ويذكر صدر الدين القونوى تلميذ "ابن عربى" أن شيخه كان يستحضر مـا يشاء من أرواح الأنبياء.

وتأكيداً لهذا الخيال يقول الشيخ صدر الدين القونوى:."أنه كان يشاهد روح شيخه ابن عربى وهى تتجلى له فى الفضاء كلما كان يحتـاج إليـه، وكان يسأله عما استشكل عليه فيجيبه الشيخ إجابات دونهـا فـى كتابـه النفحات الإلهية"(٢).

ويحدد القونوى شرطين أساسين لعمل الهمة الخالقة أولهما أن تعمل بيد الاستخلاف لا بيد الملك والاستحقاق. وثانيهما أن تكون مجموعة علـى الهمة الإلهية الجامعة وفى هذه الحالة فهى للكمل والأنبياء.

---

(1) A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabic, p 133.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٧٠.

يقول الدكتور إبراهيم ياسين: "على أن القونوى كأستاذه لا يرى للهمة دوراً مستقلا عن الهمة الجامعة، بل إن همة الإنسان الكامل إنما تعمل من خلال جمعها بالهمة الكلية وموافقتها لها لذلك يتمكن العارف من التصرف فيما مكن له من التصرف فيه بيد الاستخلاف لا بيد الملك والاستحقاق، وشرط هذا التصرف أن يكون مجموع الهمة عليه سبحانه، وأصحاب الهمة الخالقة التى تعرف أسرار الغيب عن الله وبالله هم الكمل من الأولياء والأنبياء الذين أصطفاهم الله من خلقه وأيدهم بنوره العملى الأحدى"(١).

وأما الطريقة التى يستنزل بها الشيخ الأكبر "ابن عربى" أو تلميذه "صدر الدين القونوى" الأرواح من برزخها وخاصة أرواح الأنبياء فذلك عن طريق دفعها لنزول إلى العام المشاهد فى مشهد "مثالى" أو "صورة مثالية" تشبه الشكل المحسوس للنبى المراد إشتنزاله، أو هو يستدعى روحه فى المنام لتشكل فى رؤى مثالية منامية حيث يمكنه أن يخرج عن الجسد ويقابل هذه الروح "Embodying himself and meetig the spirit"(٢) وهكذا تظهر الهمة فى فكر "ابن عربى" قوة مقدسة فى قلب الإنسان الكامل، وهى الحدس الحقيقى، وهى الطاقة الخلاقة التى تحدث تغيرات مؤثرة فى العالم الخارجى وهو ما يطلق عليه الصوفية التصرف فى الأكوان. والباحثة تظن أن هذا مجرد تصور أو هو إطلاق لخيال جامح يحول الوهم إلى حقيقة وهو ليس إلا وهماً.

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٧٠. راجع أيضا صدر الدين القونوى. مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٢٧٣ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية، ص١٩١.

* R. A. Niclson, Life of M. Ibnul, Arabi; J. R. A. London, 1906, p.816.

(2) A. Affifi, The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 133.

ولكى نفهم كيف تعمل هذه الطاقة الخلاقة فى خلق الصور المثالية أو تجسيدها وتشكيلها فى الشكل المادى، علينا أن نفهم ما يقصده ابن عربى من "الحضرات الإلهية الخمسة"(١).

ويرى صدر الدين القونوى أن هذه الحضرات المنوه عنها: "هى الغيب المشتمل على الأسماء والصفات والأعيان والمعانى المجردة والتجليات، وفى مقابلة حضرة الغيب هناك حضرة الشهادة والحس والظهور والإعلان، وبين هذين هناك حضره تجمع بين الغيب والشهادة وهى حضرة الوسط الجامع المختص بالإنسان.. وبين الغيب والوسط حضرة الأرواح العلى بالقلم الأعلى، وبين الشهادة والوسط أيضا مرتبة عالم المثال المقيد ومستوى الصحف الإلهية والكتب المتفرعة"(٢).

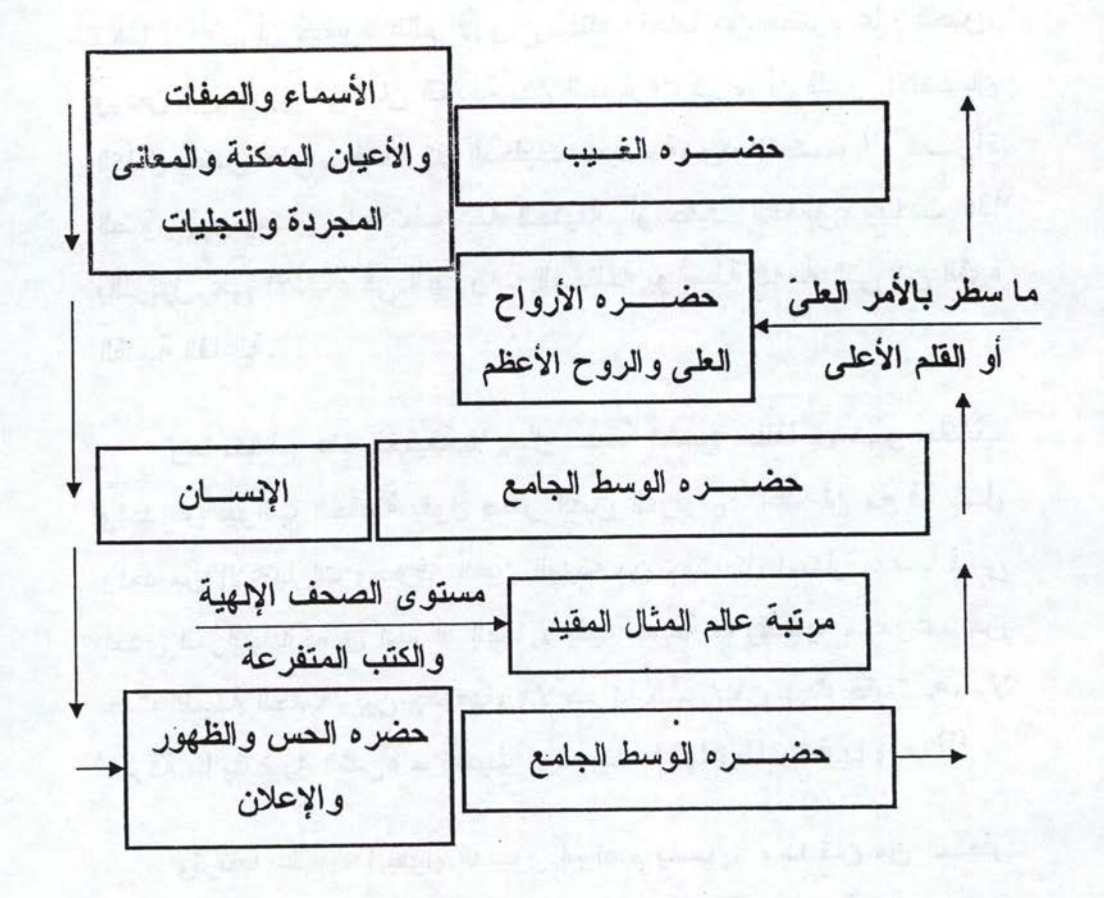
ويمكن تمثيل هذه الحضرات بيانيا على النحو الوارد في الصفحة التالية:

---

(١) الحضرات الإلهية الخمس: هى الأمهات لسائر المراتب.. ويضع قسمها الأول فى عالم الحق، ويقع قسمها الثانى فى عالم الكون ثم السر الجامع بين عالم الحق وعالم الخلق، وراجع صدر الدين القونوى، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، حيدر آباد الدكن، ١٣١٠هـ، ص ٨٥، ٨٦.

• والحضرات الإلهية كما يقول الدكتور إبراهيم ياسين تمثل نوعا من التقسيم الاعتبارى التصورى الذى تتوزع الموجودات طبقا له بين عالمى الغيب والشهادة. راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ١٥٨.

(٢) صدر الدين القونوى النفحات الإلهية نسخة خطية، رقم ٢٧٤ مكتبة طلعت دار الكتب المصرية، ق٩.



ويرى الشيخ الأكبر "أن كل حضرة من هذه الحضرات تعكس الحضرة التى فوقها كالمرآة، فتعكس حضرةَ عالم الحس والشـــهادة حضــره عــالم المثال والتى هى عاكس لما فوقها[1] وهكذا حتى نصل إلى الأشياء التى تعد انعكاساً للجوهر المقدس، ولا يتحدث ابن عربى عن هذه الحضرات كعــوالم منفصلة يختلف بعضها كليا عن الآخر، فحضر الوسط الجامع التــى هــى للإنسان تعبر عن الوجود المشترك له فى حضرتى الغيب والشــهادة فهــو بروحه فى حضره عالم الأرواح وبجسده فى حضرة عالم الحس والشــهادة

(1) A Affifi, the Mystical philisophy of, M. Ibnul Arabi, p. 134.

وهذا لا يعنى أن حضره عالم الأرواح تختلف تماما عن حضره عالم الحس.

ويمعن ابن عربى فى بيان العلاقة بين الحضرات فيرى أن قلب الإنسان الكامل يعكس على صفحته كل التجليات المقدسة، وكما تعكس[1] المرآة الصور فهو يعكس ما تكشف عنه الحقيقة، أو حقيقة الحقائق، ويحدث هذا بالتركيز على الأشياء فى الحضرات المختلفة بواسطة الهمة التى هى القوة القلبية الفاعلة.

وما تكشف عنه الحقيقة لا يمثل حقيقة الشيئ مطلقا بل هو جانب واحد من جوانب الحقيقة يقول صدر الدين القونوى: "اعلم أن معرفة كل واحد من الاعتبارات ومعرفة العين الثابتة من حيث كل اعتبار منها فى احدى المراتب الخمس المشار إليها لا يفيد معرفة ما يقتضيه مجموعها من حيث النسبة الجامعة بين جميعها، ولا معرفة الشيئ من حيث حقيقته، ولا معرفة ما يقتضيه الشيء من حيث كونه جامعا لها وظاهراً فيها وبها"[2].

وترتيبا على هذا يقول الدكتور إبراهيم ياسين: "وإذا كان من المتعذر معرفة حقيقة الشيء، أى شيء، ولا معرفة الشيء من حيث عينه الثابتة ومرتبته الجامعة فإنه يكون بديهيا استحالة معرفة حقيقة الحق سواء كان ذلك فى مرتبة الذات أو من حيث تعدد ظهوره فى المراتب المختلفة"[3].

---

(1) Ibid; p. 134.

(٢) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية، ورقة ١١.

(٣) إبراهيم ياسين الدكتور. صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ١٦١. والعين الثابتة حقيقة الشيئ فى الحضرة العلمية ليست بموجوده بل معدومة وثابتة فى علم الله وهى المرتبة الثانية فى الوجود الحقيقى، راجع صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣م دار الكتب المصرية ورقة ٨٦.

وتعمل "الهمة" من خلال وسيط هو الخيال، ولا يمكن أن تشاهد الهمة فى العالم الخارجى إلا بواسطة الصوفى صاحب الهمة والذى يشهد فعلها، وما تخلقه الهمة لا يمكن أن يضارع الخلق الإلهى فهو مجرد خلق تصورى يحفظه الصوفى فى قلبه، فإذا ما قدر له أن ينسى ما أنشأه من خياله تهاوى هذا الخلق تماما وانتهى فى حين أن الخلق الإلهى لا مثيل له، وهو محفوظ على الدوام وفى كل الأوقات بينما خلق الهمة البشرية يصادف أن يكون محفوظا فى وقت دون آخر وفى حضرة من الحضرات دون أخرى.

ويفرق أبو العلا عفيفى بين الصور التى تحفظها الهمة والصور التى يستدعيها العقل لأن الهمة لا تحفظ إلا ما هو موجود خارجها أو له وجود خارجى "What has existence outside the place of himnah"[1].

ولهذه الأسباب ولأن الهمة لا تخلق إلا ما هو موجود بالفعل فإن ابن عربى يرى: "أن المسيح عندما كان يخلق كهيئة الطير من الصلصال وينفخ فيه فيصر طيراً بإذن الله فإنه إنما خلق ما كان موجودا بالفعل، وإنما جاءت النفخة التى نفخها المسيح لتنقل حضره الروح إلى حضره الشهادة وتجمع بينهما فيصير طيراً من وجود سابق لا وجود مخلوق من عدم"[2].

---

(1) A. Affifi; The Mystical philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi, p, 135.
(2) I bid, p, 135.

وهكذا تنضم الهمة إلى قوى الخيال والتصور، وتعمل عمل الخيال فتجسد الصور فى حضره الغيب وحضره لشهادة وتجمع بينهما.

والخيال إلى هذا النحو أشبه بما يطلق عليه "أريك فروم"[(١)] التذكر فى أسلوب الكينونة الذى يعنى أن يعيد المتخيل إلى الحياة الشيئ الذى رأيناه أو سمعناه من قبل بمعنى إعادة خلق الموضوع وإعادة الحياة إليه.

يقول ابن عربى: "الخيال من حقيقته أن يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة فهو حس باطنى بين المعقول والمحسوس"[(٢)].

وهكذا يعمل الخيال فى الوهم فيحوله إلى حقيقة ويعمل فى العدم فيحوله إلى وجود، وهو يجمع بين المعانى والمحسوسات، وهو قادر على تجسيد المعانى كما أنه قادر على تلطيف المجسد - فهو مجمع البحرين وبحر المحسوسات، فالمحسوس لا يكون معنى، والمعنى لا يكون محسوسا - وهو يجسد المعانى، ويلطف المحسوسات، ويقلب فى عين الناظر عين كل معلوم فهو الحاكم المتحكم ولا يحكم عليه من كونه مخلوقاً[(٣)].

---

* هذا الموضوع يجب أن يتم ربطه مع نظرية الكلمة (Lo gos) أو الإنسان الكامل الذى تدور عليه أفلاك الوجود - وقد استخدم ابن عربى مصطلح الهمة باعتبارها الطاقة المقدسة فى قلب الإنسان الكامل.

Ibid, p.133.

(١) أريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر،ترجمة سعاد ظهران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١٤ أغسطس ١٩٨٩م، راجع ص٥٢، ٥٣، كذلك راجع إبراهيم ياسين "الدكتور" المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٥.

(٢) ابن عربى، الفتوحات، جـ٣، ص ٣٧٧.

(٣) المصدر السابق، جـ٣، ص٣٦٠.

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفى فى هذا المعنى أن العارفين المحققين بمقام الولاية الواصلين إلى درجة القرب من الله تظهر على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، ويرسلون هممهم على من يريدون فيتصرفون فى الجميع ويسخرون الناس والأشياء - لكن ابن عربى الذى يخضع لمنطق مذهبه فى وحدة الوجود يرى أن هذه دعوى لا أساس لها عند العارف المحقق ويرجع هذا إلى أن العارف الذى وصل إلى مقام الجمع أو مقام الفناء كما يسمونه - وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء، ومن وحدته الذاتية مع الحق يترك التصرف مع قدرته الخاصة، ويزهد فيها وإن تصرف عرف من هو المتصرف ومن المتصرف فيه"(١).

وابن عربى الذى يسقط إرادة العبد لصالح الإرادة الإلهية والذى تفهم الباحثة من فلسفته الصوفية أن الأشياء ليست إلا مجال للحق، وليست على حد تعبير عفيفى "عين الحق"(٢) يتوقف عن التصرف فى الأغيار لأنه يدرك أنه ليس له من الأمر شيئ فيترك الأمر والتدبير لله الواحد.

لكن عفيفى وهو يتحدث عن مقام الجمع والوحدة يرى أنه من غير الممكن بل ومن المتعذر على السالكين الكاملين الوصول إلى مقام الجمع - ماداموا فى هذه الدنيا، ومادام لهم شعور بفرديتهم - ويكفى لإثبات هذا أن يتحدث السالك بصيغة الأنا ليثبت الفرق لا الجمع.

---

(١) ابن عربى. فصوص الحكم. جـ٢، ص١٥٦.

(٢) المصدر السابق. جـ٢. ص ١٥٦.

لكن الصوفية الذين يعتقد "عفيفى" أنهم خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول، والإتحاد والوحدة وغير ذلك إنما يشيرون إلى أن المتصرف فى الكون هو الواحد الحق الذى له التصرف وحده لذلك يكون تصرف العارف بالهمة عن أمر الهى وجبر لا اختيار[1] ومادام السالكين حتى ولو كانوا من الكاملين لا يصلون إلى مقام الجمع ولا يمكنهم استخدام الهمة، يذهب ابن عربى إلى أن الأنبياء والمرسلين قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتى به من المعجزات بين الناس، فيحملوهم على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم"[2].

إلا أننا لاحظنا فيما سبق أن الهمة ليست قصراً على الأنبياء بل هى للأولياء، والعارفين من أهل الله الذين يتمكنون عن طريق استخدامها من التصرف فى الأكوان وإحداث الكرامات والخوارق.

رابعاً: الوهم والخيال:

العلاقة بين الوهم والخيال علاقة وثيقة. فالوهم فى اللغة تخيل الشيئ، "فإذا قيل توهم فلان الشيئ يعنى تخيله سواء كان فى الوجود أو لم يكن"[3].

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص١٥٨.

See A Affifi, The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p.p. 132. 135.

(٣) راجع ابن منظور، لسان العرب، مادة وهم، جـ٦، ص ٤٩٣٢.

والوهم كما يقول الجرجانى فى تعريفاته "قوة جسمانية للإنسان من شأنها إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، والوهمى المتخيل هو الصورة التى تخترعها المخيلة باستعمال الوهم إياها... والوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة"[١].

ومن هنا فنحن بصدد معنيين واضحين فى التعريفات المعجمية "للوهم" فهو إما خيال تجسد لمعانى فى النفس لا يقابلها فى الوجود الخارجى شيء. وإما أنه بمعنى التوهم أو الوهم أو إعطاء صورة كاذبة للإدراك المغلوط. ويقابل هذه المعانى ما ينقله الدكتور ساعد خميس عن دوزى 'Gerard Dwozoi" من أن المعنى الأول يراد به التصور أو التخيل Fiction والمعنى الثانى يراد به الوهم illusion[٢].

والوهم عند ابن عربى قوة متميزة عن الخيال كما هو الشأن عند ابن سينا أو إخوان الصفا الذين يجعلون من الوهم قوة خاصة يجب أن تكون صورها متوافقة مع ما يعطيه الحس أو ما يقضى لها العقل، وهو ما يخالف تماما مذهب ابن عربى الذى يعمل على تحرير الخيال والوهم من حكم العقل، يقول إخوان الصفا: "اعلم أن الوهم قوة من قوى النفس وهى تتخيل مالا حقيقة له وما له حقيقة فليس ينبغى أن تحكم على متخيلاتها أنها حق

---

(١) على محمد بن الشريف الجرجانى، التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم حفنى، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩١م. مادة "وهم" و"وهمى"، ص٢٨٣.

(٢) ساعد خميس (الدكتور). نظرية المعرفة عند ابن عربى، ص ١٥٨ – راجع أيضا:

* Gerard Dwozoi; Dictionaire de philosophie, Paris 1990, p. 168.

وباطل دون أن تشهد لها إحدى القوى الحساسة أو يقوم عليها برهان ضرورى او يقضى لها العقل"(١).

ويفرق "ابن عربى" بين الوهم والخيال على أساس أن الوهم يرسم الحدود والأبعاد والخيال يبنى الصورة والمثال فيقول: "الوهم السخيف يحده ويقدره، والخيال الضعيف يمثله ويصوره"(٢).

ويبدو لنا أن ابن عربى وهو يتحدث عن "الوهم" كان يقصد به ملكه خاصة تعمل فى حقل متعالى أو هى نوع من الاجو الترنسندنتالى الذى يعبر إلى عالم المعانى كىَ يتمكن فى النهاية من تصور الإلـه، ذلـك أن العقـل المسلم يجب أن يتسامى على قضية التشبيه والتنزيه ويجمع بينهما فـى رؤيةَ وجودية تعطى للعقل دوره فى التنزيه، فالوهم عند "ابن عربى" هـو السلطان الأعظم فى هذه الصورة الكاملة الإنسانية، وبه جـاءت الشـرائع المنزلة فشبهت ونزهت، شبهت فى التنزيه بالوهم، ونزهت فـى التشـبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه(٣).

---

(١) إخوان الصفا، الرسائل، تقديم عليوش عبدو منشورات سلسلة العلوم الإنسانية، الجزائـر. ١٩٩٢م، ص ١٢١، ١٢٢.

راجع ساعد خميسى، نظرية المعرفة عند ابن عربى، ص ١٦٠.

(٢) ابن عربى. كتاب المشاهد. طبعة حيدر آباد الدكن. ١٩٤٨م، ص١٢ والفتوحـات المكيـة. جــ٤. ص٤١٨.

(٣) ابن عربى. فصوص الحكم. جـ١، ص ١٨١، ١٨٢.

ويجعل ابن عربى من الوهم قوة طاغية على العقل كما أن للوهم عنده سلطان فى هذه النشأة من العقول لأن العاقل ولو بلغ فى عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل[1].

لذلك فمن ظن أنه يحكم عقله فى مسائل الإلهيات فإنه واهم وخاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدرى - كما يقول د. عفيفى وهو يضرب مثلا بالمعتزلة النظار[2].

والواضح أن ابن عربى يعالج قضية الوهم من خلال وجهة نظره التى تعده خيالا أو تخيلا بالغ التسامى والتجريد، بحيث ينفصل عن كل المعانى الحسية ويعايش عالما إلهيا مقدسا فيه يشرق نور الوهم على ظلام الحس فيبدده وهاهنا تنكشف الحقائق المستمرة للعيان، ويحظى الوهم برؤى مباشرة وعيان ثاقب لا تحتاج إلى تأويل بعكس ما نعرفه عن الرؤى والأحلام التى تحتاج إلى تأويل.

فليس غريبا إذن قول القائل أن الوهم ينال المعانى التى ليست فى ذاتها بمادية- وإن عرض لها أن تكون فى مادة - وهذه المعانى مثل "الخير والشر، والموافق والمخالف ... الخ[3].

---

(١) المصدر السابق. جـ١، ص١٨١.

(٢) المصدر السابق. جـ٢، ص٢٦٥.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ٢، ص٥٨٣.

ويقول عبد الكريم الجيلى: "يوجد فى الإنسان القوة الوهمية - فإنها تقلب العقل والفكر - والمصورة والمدركة، وكل قوى فيه فإنه مقهور بوهمه"[1].

ويرى الجيلى أن قوة الوهم هى قوة نورانية ولذلك فهى مخلوقة من شمس الكمال. وفى ذلك يقول: "النور الوهمى الذى خلقه الله من شمس الكمال، وألبسه فى الوجود شعاع الجلال"[2] ويذهب الجيلى إلى أن قوة النور الوهمى من القوى التى إما أن يسيطر بها الإنسان على جميع الموجودات. وإما أن تسيطر عليه فيضل الطريق ويتوه فى ظلام الوهم، وفى ذلك يقول: "اعلم أن الله تعالى جعله - أى نور الوهم - مرآة لنفسه ومجلى لقدسه، ليس فى العالم شيئ أسرع إدراكاً منه، ولا أقوى هيمنة، له التشرف فى جميع الموجودات، به تعبد الله العالم وبنوره نظر الله إلى آدم. به مشى من مشى على الماء وبه طار من طار فى الهواء، هو نور اليقين، وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به فى الوجود العلوى والسفلى، ومن حكم عليه سلطان الوهم لعب به فى أموره فتاه فى ظلام الحيرة بنوره"[3].

فنور الوهم مجلى الظلام لمن تمكن من قلبه وهو فى نفس الوقت ظلام يتوه فيه من غلب عليه الوهم.

ويصف الجيلى هذا النور شعراً فيقول:

---

(١) عبد الكريم الجيلى. الإنسان الكامل، جـ٢، ص٣٠.

(٢) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٣.

(٣) المصدر السابق. جـ٢، ص ٣٣.

نور على الملكوت فوق الأطلس ∴ بالوهم عبر عنه بين الأنفس

هو آية الرحمن أعنى صورة ∴ فيها تجلى بالجمال الأكيس

هو قهره، هو علمه، هو حكمه ∴ هو ذاته هو كل شيئ أرأس

هو فعله هو وصفه هو اسمه ∴ هو منه مجلى كل حسن أنفس[1]

فالوهم إذن هو نور علوىّ، وآية من آيات الجمال والجلال وهو دليل الحائر لأنه علم إلهى ومجلى ذاتى من مجالى الألوهية، وهو محل ظهور الله فى الكون فى تجلياته وشئونه، لذلك فهو نور حامل للعلم الإلهى الكاشف للأسماء والصفات عندما يهبط على القلوب المتطهرة وهو هلاك لهؤلاء الذين غرقوا فى أنواره فحجبهم عن النور الإلهى. فيكون العرفان أو الخسران على قدر الصعود أو الهبوط.

يقول الجيلى: " إن الله لما خلق الوهم قال له: أقسمت أن لا أتجلى لأهل التقليد إلا فيك ولا أظهر للعالم إلا فى مخافيك، فعلى قدر ما تصعد بهم إلىّ تدلهم علىّ، وعلى قدر ما تنكس عنى بأنوارهم تهلكهم فى بوارهم، فقال له الوهم: أى رب أقم المرقاة بالأسماء والصفات لتكون سلما إلى منصة الذات"[2].

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٤.

وهكذا يتفق كل من ابن عربى والجيلى على أن الوهم خيال يفوق التخيل والتصور، وهو متعلق بمدركات مجردة تند عن الإدراك الحسى، وتنكشف بالأنوار على تخرج الحقائق المقدسة من مخافيها.

خامساً: الخيال والرؤى:

الرؤى والأحلام بأنواعها هى خيالات الأناسى المقيدة بأوهامهم، والرؤيا فى نظر مدرسة "ابن عربى" ثلاث، وهى على النحو التالى:

أولاً: رؤيا من الله وهى التى ظهور حكمها موقوف على تهيئة واستعداد معتدلين مصحوبة بصفاء محل وطهارة نفس حتى يتأتى لصاحبها تلقى ما يصل إليه من التعريفات الإلهية والاستجلابات الروحانية المعنوية بواسطة الصور المعنوية.

ثانيا: رؤيا سحر من الشيطان، وهى فى تقدير صدر الدين القونوى تلميذ ابن عربى نتيجة للانحرافات المزاجية والكدروات النفسية وفساد الهيئة الدماغية.

ثالثا: رؤيا مما حدث المرء به نفسه من آثار الصفات الغالبة الحكم على نفس الرائى حال رؤيته(١).

وتكشف الرؤى فى حضرة الخيال عن علاقة وثيقة بين باطن الرائى وطبيعة الخيال المرئى فهى توضح أموراً منها:

---

(١) صدر الدين القونوى، الفكوك نسخة خطية بدار الكتب المصرية، مكتبة طلعت. ٣٤٣م تصوف. ورقة٦١.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٦.

١- إن سرعة استحالة الصور فى عالم الرؤيا يكشف عن حدث مثيل فى اليقظة فكل الكون الثابت فى حركة مائجة نتيجة تيار استحالات الصور غير المدرك بالإبصار والذى تراه فقط بعين الخيال.

٢- إن إدراكنا لتغير الصور لشيئ واحد مع إدراكنا أن هذه الصور لنفس الشيئ ثم إدراكنا لتغير الصور من شيئ لشيئ مع رؤية نفس الشيئ فى كل صورة اختلقت .. يحملنا إلى رؤية ما يسمى بالوجود ثابت العين، أو إلى الأعيان الثابتة[١].

لكن كيف ندرك ذلك الوجود لثابت العين أو قل كيف ندرك معانى الصور والاستحالات والعلامات الدالة على المعانى.

"فما الصورة إلا علامة إذا عرفت عرف معلوم الصورة الذى هو معلوم كل صورة"[٢].

فالصفة أو الوظيفة الثابتة للخيال هى قدرته اللامحدودة والخلاقة على تجسيد ما له صورة وما ليس له صورة، يقول ابن عربى: "الخيال من حقيقته أن يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة فهو حس باطنى بين المعقول والمحسوس"[٣].

---

(١) سليمان العطار (الدكتور)، الخيال عند ابن عربى، ص٤٨، ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٣، ص ٣٧٧.

ونظرا لقدرة الخيال الهائلة على تصور وتجسيد ما لا تراه العين، أو تعثر له على وجود حقيقى، فإن الباحثة لا يسعها إلا أن تقرر أن هذه القوة تبتكر ما تشاء من الصور وتطور خيالا يتعدى حدود الواقع ويتجاوز حدود المحدود حتى ولو كان "ابن عربى" مؤمنا بأن ما يطوره الخيال لا يصدر إلا عن وجود محسوس.. فإن لهذه القوة الخيالية الإطلاق فى تخيل ما تشـــاء، أما التقيد فلأن هذه الصور التى ابتكرها الخيال مهما كانت صفاتها جائزة أو واجبة أو محالة، فإنها تستمد طبيعتها من الوجود المحسوس.. على نحـــو ما يفهم ابن عربى[١].

لذلك ترى ابن عربى يجعل من الخيال رؤيا أو مرحلـــة وســـط بـــين الجوهر المطلق والعالم المشاهد، ويكون الخيال العقلى مرحلة وســـط بـــين العالم الروحى "intermediate stage"[٢] والعالم المشاهد. إلا أن ابـــن عربى الذى يعدد نشاطات واسعة للخيال، ويجعله مستمدا من صوراً حسية وسمعية وبصرية... إلخ.

يذهب فى تقسيمه للخيال إلى أنه نوعان وهما على النحو التالى:

أ) الخيال النفسى وهو الصور العقلية المرئية فى العقل والتى لها وجـــود مستقل عنه، ومثل هذه الأحلام يمكـــن أن تكـــون وهمـــا illusion أو صوراً للحياة العادية.

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٣، ص٤٧٠.

(2) A. Affifi; The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 129.

ب) الخيال الميتافيزيقى والذى يرى "د. عفيفى" أن ابن عربى لا يملك سببا يجعله يطلق عليه مصطلح "خيال"(١). وهذا النوع من الخيال علـــى مـــا تظن الباحثة هو المتعلق برؤية ابن عربى للوجود من خلال الخيال، أو هو التفسير الميتافزيقى للوجود فى الرؤى والأحلام وهو مـــا ســـوف تعرض له عن حديثنا عن رؤى الوجود.

كما يتحدث عن خيال يتخطى كل هذه الصور ويجاوزها، وهو النـــوع الأول من الرؤى التى تستمد صدقها من اتصالها بالعلم الإلهى مـــن أمثـــال رؤى الأنبياء عليهم جميعا السلام.

مثل هذه "الرؤى الصادقة"(*) التى تشرق على الروح حال فكاكها من الجسد، وحال تجولها فى الملكوت تكون خاضعة لنص الآيات القرآنية التى حددت معالم الرؤى وخصائصها فى قوله جل شأنه **﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾**(٢).

---

(1) I bid, p. 130.

* حدثنا أبو سلمة عن أبى قتادة عن النبى (ﷺ) قال "الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشـيطان فـإذا حلم فليتعوذ منه...". راجع صحيح البخارى. جـ٣، باب الرؤيا من الله، ص٢١١.

* وعن أبى هريرة قال سمعت رسول الله (ﷺ) يقول "لم يبق مـن النبـوة إلا المبشـرات، قـالوا ومـا المبشرات، قال الرؤيا الصالحة. راجع صحيح البخارى بحاشية السندى. تحقيق عماد زكى البـارودى، دار البيان العربى، جـ٣، باب المبشرات. ص٢١١.

(٢) سورة الزمر. الآية ٤٢.

فكأن الأرواح حال النوم تسرح فى الملكوت بعد فكاكها من الجسد وتعود محملة بمشاهدات وعلوم من عالم البرزخ، فإن قدر لأصحابها الحياة بعد النوم تذكروا مشاهداتهم الصادقة، فما تراه الروح حال انطلاقها فى عالم الملكوت هو رؤى صادقة، وما تراه حال تلبسها بالجسد فهى الأحلام الكاذبة[١] - على حد تعبير ابن الألوسى البغدادى - ومثل هذه الأحلام هى التى وصفها ابن عربى بأنها مرحلة وسط بين العالم الحقيقى والعالم المشاهد، كما أن صورة المرآة خيال.. فلا هى موضوعات ملموسة ولا هى أفكار مجردة[٢] ويؤكد ابن القيم أن الرؤيا ثلاثة - مثله فى ذلك مثل "ابن عربى" - فرؤيا من الله ورؤيا من حديث النفس، ورؤيا من الشيطان، والرؤيا الصحيحة عنده أقسام منها إلهام يلقيه الله تعالى فى قلب العبد، وهو كلام يكلم به الرب فى المنام، ومنها مثل يضربه له ملك الرؤيا الموكل بها، ومنها التقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله وأقاربه[٣].

بل هناك من الرؤى ما يصل إلى السماوات العلى، بل وتعرج روح الرائى إلى الله سبحانه ويسمح لها بخطابه جل شأنه، ومن الأرواح ما يدخل الجنة ويشاهد ما فيها، يقول ابن القيم: "فالتقاء أرواح الأحياء والموتى نوع من أنواع الرؤيا الصحيحة"[٤].

---

(١) ابن الألوسى البغدادى. روح المعانى فى تفسير القرآن، بولاق ١٣٠١، جـ٢، ص٤٠٩.
(2) A. Affifi; The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p.130.
(٣) ابن القيم. الروح. مكتبة المتنبى، القاهرة بدون تاريخ، ص٢٩.
راجع إبراهيم ياسين (الدكتور). المدخل إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٧.
(٤) ابن القيم. الروح. ص٢٩.

ولكى يوضح "ابن عربى" مذهبه فى الرؤى والأحلام يتحدث عن تقسيم الوجود إلى مراتب خمسة أو حضرات خمسة، وهو يعتبر بعض الأحلام رؤى صادقة وهذه الرؤى، هى: "من مظاهر حضره المثال أو حضرة الخيال"[١].

ويعمل عالم المثال عمل المرآة التى تنعكس على صفحتها صور الأشياء – وهو أيضا ليس سوى المرآة التى تنعكس عليها صور عالم المثال المطلق فى العقل الإنسانى، فالمخيلة هى القوة التى تصل الإنسان بعالم المثال – وهى لا تعمل كقوة خالقة كما هو الحال بالنسبة للهمة، فإذا بلغ نشاطها كماله أثناء النوم انطبعت فيها صور عالم المثال كما تنطبع الصور فى المرآة وفى هذه الحالة تحصل الرؤيا الصادقة.

لهذا لم يكن غريبا أن يتحدث ابن عربى عن المخيلة باعتبارها من قوى القلب، يقول: "إن قلب النائم يصبح وقد اتصل بالعالم العلوى". ويقول عفيفى – هذا الاتصال – أشبه شيئ بمجرى غير مضطرب من الماء الصافى ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية، أما هذه الصور فليست إلا أشباحا[٢] وظلالا أو رموزا لتلك الحقائق التى وراءها، لذلك يرى ابن عربى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤى.

ولا تحدث الرؤى إلا فى النوم والنوم المقصود هنا هو النوم الخالص الذى تستريح به الآلات والجوارح والأعضاء البدنية، والنوم بالليل قد

---

(١) ابن عربى. فصوص الحكم. تعليق د. أبو العلا عفيفى. جـ٢، ص٧٤.

(٢) المصدر السابق. جـ٢. ص٧٥.

يتخلله نوم الانتقال إلى الفناء والمحو والغيبة، وكل ما ينقلنا عن الحس المتيقظ إلى الحس المشترك[1].

ويبدو أن ابن عربى يقصر الرؤيا على "النوم" أو فى حال النوم فقط، وفى هذا يقول:

النوم جامع أمر ليس بجمعه ∴ غير المنام ففكر فيه واعتبر

إن الخيال له حكم وسلطته ∴ على الوجودين من معنى ومن صور

وليس يدرك فى غير المنام ∴ ولا تبدو له صور فى حضره السور

يختص بالصاد لا بالسين حضرته ∴ فهو المحيط بما فى الغيب من صور[2]

ويتساءل العديد من الباحثين عن نظرة الناس للشيئ المتخيل: هل هو بعين الخيال أم بعين الحس؟

وفى إجابة ابن عربى على هذا السؤال يرى أن الإنسان إذا أراد أن يفرق فى حال يقظته حيث كان فى الدنيا أو يوم القيامة فلينظر إلى المتخيل وليقيده بنظره، فإن اختلفت عليه أكوان المنظور إليه لاختلافه فى التكوينات

---

(١) سليمان العطار "الدكتور". الخيال عند ابن عربى. ص٦٥٠.

(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية، جـ٤، ص١٠٨، ١٠٩.

وهو لا ينكر أن ذلك بعينه، ولا يقيده النظر عن اختلاف التكوينـات فيـه، كالناظر إلى الحرباء فى اختلاف الألوان عليها، فذلك عين الخيال بلا شك ما هو عين الحس، فأدركت الخيال بعين الخيال لا بعين الحس[1].

ويضرب الشيخ الأكبر ابن عربى العديد من الأمثلة التى تظهر الأشياء لنا فيها بعين الخيال لا بعين الحس، ومن هذه الأمثلة: "المقامات التى يراها الصوفى فإنه لا يدركها إلا بعين الخيال، فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فتراها أشخاصا رأى العين كما ترى المحسوسات بالعين، وكما ترى المعانى بعين البصيرة، وهكذا يرى المرء بعين الخيال ما يـراه بعين الحس، كما قال تعـالى **﴿وإذ يريكموهم إذا التقيتم فى أعينكم قليلا، ويقللكم فى أعينهم﴾** وقوله جل شـأنه **﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾** مع أنهم لم يكونوا مثليهم فى الحس فلو لم ترهم بعين الخيال لكان ما رأيت من العدد كاذبا، وإذا كان الذى أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا"[2]، والعكس صحيح لأن ذلك إنما قد تم بعين الخيال لا بعين الحس.

وكما يتحدث "ابن عربى" عن هذه الأنواع من الخيال ويضيف إليهـا خيال يتكون من حديث النفس، وأحلام تحدث بفعل الشيطان وأخرى تحـدث فى اليقظة إما إرادية أو لا إرادية، والإرادية منها ما يعتمد على استدعاء

---

(١) المصدر السابق، جـ٤، ص٤١١.

(٢) ابن عربى، الفتوحات جـ٣، ص ٥٠٧، ٥٠٨.

والآيات من سورة الأنفال، ٤٤:٨

وسورة آل عمران، ١٥:٣

راجع أيضا: محمد علم الدين الشقيرى (الدكتور)، ديوان ابن عربى ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار عين، بدون تاريخ، ص١٤١.

روح المشايخ والأنبياء، ومنها ما يحدث نتيجة لما يغلب على النفس، وهى اللاإرادية(1).

إلى جانب كل هذا فإن حديث ابن عربى ومدرسته عن الرؤى الصادقة التى لا تقع إلا لما كان له قلب نقى تقى ورَع، وتستمد صدقها من اتصالها بالعلم الإلهى من أمثال رؤى الأنبياء عليهم جميعا السلام فإن منها مثلا ما أخبرت به عائشة عن النبى (ﷺ) فى الحديث الصحيح "أول ما بدئ به الرسول (ﷺ) من الوحى الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح"(*)... وما علمت أن النبى (ﷺ) قال "الناس نيام فإذا ما توا انتبهوا إلا لأن كل ما يرى فى حال النوم فهو من هذا المثيل فهو المسمى عالم الخيال"(2) (*).

---

(1) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٩٧.

(2) ابن عربى الفتوحات المكية، جـ٤، ص١٠٩، ١١٠.

• الحديث (من البخارى): ٣- حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير. عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله (ﷺ) من الوحى الرؤيا الصالحة فى النوم. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزود لذلك. ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء.

• "أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا" الحديث (من صحيح مسلم): ٦-(٢٢٦٣) حدثنا محمد بن أبى عمر المكى حدثنا عبد الوهاب الثقفى عن أيوب السختيانى. عن محمد بن سيرين، عن أبى هريرة، عن النبى (ﷺ) قال: "إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب. وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا. ورؤيا المسلم جزء من خمسة وأربعين جزءا من النبوة والرؤيا ثلاثة: فرؤيا الصالحة بشرى من الله. ورؤيا تحزين من الشيطان. ورؤيا مما يحدث المرء نفسه. فإن رأى أحدكم ما يكره، فليقم فليصل. ولا يحدث بها الناس" قال "وأحب القيد أكره الغل. والقيد ثبات فى الدين" فلا أدرى هو فى الحديث أم قال ابن سيرين.

ويؤكد الرسول على صدق رؤاه فقد ثبت عنه أنه قال: "أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا"[1]. ومثل هذه الرؤى هى المبشرات وهى جزء من أجزاء النبوة[2] وهى من الرؤى التى حدثت مناما وعملت فيها "مخيلة النبى" كوسيلة اتصال مع الوحىَ الإلهى حال النوم مثل رؤيا النبى إبراهيم (عليه السلام) الذى رأى أنه يذبح ابنه فى المنام فقال **﴿يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك﴾**، ثم لما هم بتنفيذ رؤياه فداه الله جل شأنه بكبش ثمين لقوله جل شأنه **﴿فديناه بكبش ثمين﴾** ويعلق الدكتور عفيفى على ذلك بقوله إن إبراهيم لم ير فى منامه إلا رمزا رأى كبش القربان يتمثل فى مخيلته بصورة ابنه ولم ير ابنه مطلقا ولكن خيل إليه أنه رآه – كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزا لحقيقة من الحقائق، ولكن كان يعوزها التأويل – غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهم بذبح ابنه ففداه الله بالكبش، فالذى كان له وجود فى العالم المثالى والذى وجد بالفعل فى العالم المحسوس هو الكبش المقدم للقربان وقد ظهرت صورته فى مخيلة إبراهيم فاستبدلها بصورة ابنه[3]، وأحلام من هذا النوم تحتاج إلى تعبير، وهناك من الرؤى ما يهبط على القلب حاملا حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير واسطة القوة المتخيلة ومثل هذه الأحلام لا تحتاج إلى تأويل أو تفسير لأنها

---

(١) راجع سليمان العطار (الدكتور)، الخيال عند ابن عربى، ص١٦٨.

(٢) من حديث عائشة الذى أخرجه البخارى فى كتاب "بدء الوحىَ" أول ما بدئ به صلى الله عليه وسلم من الوحىَ الرؤيا الصادقة – راجع العسقلانى صحيح البخارى جـ١، ص٣٠، وعن عبادة ابن الصامت فى كتاب التعبير "الرؤيا الصالحة" "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءً" من النبوة العسقلانى. البخارى، جـ١٢، ص٤٢٢.

(٣) ابن عربى، فصوص الحكم بتعليق د. عفيفى. جـ٢، ص٧٦. والآيات ١٠٢، ١٠٧، من سورة الصافات.

صورة طبق الأصل مما جاء فى عين العلم الإلهى، وهى إلهامات تقع على القلب حاملة الحقيقة ثم أنها تعبر إلى العالم المشاهد لتؤكد كل ما يشهده الرائى فى الواقع(١).

وهناك أمثلة أخرى وردت فى القرآن الكريم تبين الفرق بين الرؤيا التى تقع بعين الخيال والرؤيا التى تقع بعين الحس، كما تبين الرؤيا التى تحتاج إلى تعبير والرؤيا التى لا تحتاج إلى تأويل انظر إلى قوله جل شأنه **﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾**(٢) فهى رؤيا بعين الخيال.

ويربط ابن عربى بين الوحىَ والرؤيا فى العديد من المواضع فيرى: "أن الوحى هو إنزال المعانى المجردة العقلية فى القوالب الحسية، فى حضرة الخيال فى نوم أو يقظة، وهو من مدركات الحس فى حضرة المحسوس مثل قوله **﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾**(٣).. وكان على مريم أن تعبر هذا الخيال إلى حقيقة لتدرك أنه لم يكن بشراً وإنما كان ملكا كما فعل الرسول(ﷺ) عندما تمثل له جبريل فى حضرة أصحابه فى صورة "دحية الكلبى"(*).

---

(1) A. Affifi; The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi p.132.

(٢) سورة طه، آية ٢٠.

(٣) سليمان العطار (الدكتور)، الخيال عند ابن عربى، ص١٧٠ والآية من سورة مريم، رقم ١٧.

(*) ودحية الكلبى، هو دحية ابن خليفة ابن فروه بن نضالة بن زيد من إمرئ القيس بن الخزرج بن عامر ... بن عوف الكلبى.. صحابى مشهور كان يضرب به المثل فى حسن الصورة، وكان جبرائيل (عليه السلام) ينزل على صورته – جاء ذلك فى حديث أم سلمة ورواه النسائى بإسناد صحيح عن عمر (رضي الله عنه) كان جبرائيل يأتى النبى (ﷺ) فى صورة دحية الكلبى" ... وروى الطبرانى أن النبى (ﷺ) قال كان جبرائيل يأتينى فى صورة دحية الكلبى، وكان دحيه رجلا جميلا".

راجع ابن حجر العسقلانى، الإجابة فى تمييز الصحابة، دار الكتاب العربى، بيروت جـ١، ص٤٦٣.

وقد التقط "هنرى كوربان" هذه الفكرة وأطلق عليها "حضرة الدحيّة" مقرراً أن المظهر الخارجى للموضوع المتخيل يمكن رؤيتـه فـى العـالم الخارجى بواسطة الآخرين، مثال ذلك عندما توضحت صورة جبريل نفسها فى هيئة بشرية قادرة على استقبال أرواح وتجسيدها فـى الهيئـات التـى تجعلها ممكنة الظهور، وهذا بالفعل يأخذ مكانه على سطح الخيال المتصل، وهكذا يكون هناك خيال واحد مستقل لكونه خيالا ثابتا مطلقا(١) وهـو مـا يطلق عليه عفيفى (الاتصال بالروح الكونية بشكل مباشر)(٢) ومثـل هـذا النوع هو الذى يعبر عنه "د. عفيفـى" أحيانـا بـالوحىَ "Revelation" وأحيانا أخرى بالإلهام inspiration الذى ينبع من الـروح الفرديـة، أو عندما تتجلى الروح الكونيـة فـى الـروح الفرديـة Universal soul, manifested in the individual soul(٣).

وإذن فالرؤيا الخاصة بالأنبياء إلهام، وهى تخرج إلى الحس وتتأكـد وقائعها فى الواقع لتؤكد صدق الرؤيا، والأمثلة على ذلك كثيـرة ونخـص بالذكر رؤى صاحبى يوسف فى السجن عندما قال لهما يوسف ﴿**يا صاحبى السجن أما أحدكما فيسقى ربه خمرا وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير منه قضى الأمر الذى فيه تستفتيان**﴾(٤).

---

(1) R. A Nicholson; life of M. Ibnul Arabi, London & Cambridge J. R. A. S. 1906, p 316.

راجع محمد علم الدين القشيرى (الدكتور)، ذخائر الأعلاق، ص١٤٤.

(2) A Affifi, The Mystical philosophy of M. Al din Ibnul Arabi, p. 132.

(3) Ibid, p. 132.

(٤) سورة يوسف، آية ٤١.

فقد تأكدت الرؤى فى الواقع وعمل الأول ساقيا للملك وقتل الثانى كما عبرت الرؤى.

كذلك صدقت رؤى العزيز وتأكدت فى قوله جل شأنه على لسان يوسف **﴿تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلا مما تأكلون ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلا مما تحصدون ثم يأتى بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون﴾**[١].

ويرى "ابن سينا" الرؤى من الأحلام التى تنشأ عن اتصال النفس بالملكوت أو بأنفس الملائكة أو بالعقل الفعال، "ويحدث ذلك أثناء النوم وفى بعض حالات اليقظة فتتلقى النفس من الوحىّ والإلهام ويكون ذلك بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون"[٢].

فإذا حدث ذلك أثناء النوم فهى رؤيا، وإذا حدث أثناء اليقظة فهو وحىَ وإلهام، لذلك يطلق ابن سينا على هذه القوة المتخيلة: "النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة"[٣].

---

(١) سورة يوسف، الآيات، ٤٧، ٤٨، ٤٩.

(٢) ابن سينا، الشفاء، تحقيق جورج قنواتى وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م، جـ١، ص٣٣٦، ٣٣٨.

(٣) المصدر السابق، جـ١، ص٣٣٤.

راجع أيضا محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢١٦.

يقول ابن سينا: "وصنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل وذلك أن يؤمن المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمــور الحاضــرة والماضية والإطلاع على مغيبات الأمور المستقلة، فيلقى إليه الكثيــر مــن الأمور التى تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها، وكثير من الأمور التى تكون فى زمان المستقبل فينذر بها، وبالجملة يتحدث عن الغيــب فيكــون بشيراً نذيراً.. وقد يكون هذا المعنى من الناس فى النوم ويســمى الرؤيــا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم فى حالــة النــوم واليقظــة معاً"[1].

وابن سينا هنا يتفق مع الصوفية المتفلسفة من أمثال ابــن عربــى، وصدر الدين القونوى، وعبد الكريم الجيلى فى فهمهم لمعانى الــرؤى. إلا أنه عندما يحاول تفسير النبوة يخــالف عامــة المســلمين ويقتــرب مــن الفارابى.. حيث ينسب ابن سينا وظيفة القوة المتخيلة فى تحصيل الــرؤى الصادقة إلى كل من المتخيلة والنفس الناطقة وهو حين ينسبها إلى النفس الناطقة يسميها قوة قدسية، أو روحا قدسيا، أو عقلا قدسياً[2].

---

(١) محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص٢١٦.

(٢) الشفاء، جـ١، ص٣٦٣.

راجع محمد عثمان نجاتى. الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص٢١٨.

يرى وولتر ستيس، أن الرؤى والأصوات ليست من الحالات الصوفية، وهو ينكر مــا قالــه القــديس بولس من الحالات الصوفية. وهو ينكر ما قاله القديس بولس عندما زعم أنه رأى نوراً وسمع صوتاً يقول شاول. شاول لماذا تضطهدنى؟ فهى فى نظر ستيس "Stace" تجربة مشكوك فيها.

W. Stace, Mysticism and philosophy , London, 1961, p. 50 – 55.

ويؤكد الفارابى على أن الأنبياء يجب أن تكون لديهم مخيلة قوية قادرة على الاتصال بالعقل الفعال سواء كان ذلك فى اليقظة أو فى النوم ومن خصائص هذه المخيلة القوية أنها تمكن النبى من إدراك المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، يقول الفارابى: "فلا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذه بعضها فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط"(١). والباحثة ترى أن مخيلة النبى قادرة على تلقى الوحىَ الذى يتنزل عليها فى أشكال مختلفة منها الرؤى الصادقة التى تمثل شكلاً من أشكال الوحىَ الذى لا يحظى به إلا الأنبياء.

وإذن فالناس متفاوتون من حيث قوة مخيلتهم، وبالرغم من أن فيهم أقوياء المخيلة مثل الكمل من أهل الله إلا أنهم لا يتمكنون من الاتصال بالعقل الفعال إلا حال نومهم فى حين أن الأنبياء وحدهم هم المؤهلون بالاتصال بالعقل الفعال يقظة ومناما، ووحيا وإلهاما، يقول د.إبراهيم مدكور وهو يبين أن ميزة النبى الأولى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال

---

(١) أبو نصر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة ص٦٩، ٧٠.

بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم[١]. ويقول: "فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحىَ منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابى وجدنا المخيلة تلعب فيه دوراً هاماً وتنفذ إلى نواحى الظواهر النفسية المختلفة فهى متينة الصلة بالميول والعواطف وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية، تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو عرض ما، وتغذى الرغبة والشوق بما يؤجهها ويدفعها إلى السير فى الطريق حتى النهاية، هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس.. بل تخلق منها قدراً مبتكراً لا تحاكى فيه الأشياء الحسية، وبهذا يشير الفارابى إلى المخيلة المبدعة Imagination Ore trice والمخيلة الحافظة Imagination Conservatratrice .. التى تبتكر الرؤى والأحلام"[٢].

ونخلص مما تقدم أن الرؤى الصادقة تتميز بسمات خاصة منها:

* أن الرؤيا الصادقة إذن جزء النبوة[*]، والأنبياء يكاشفون فى اليقظة والمنام، ففى اليقظة تكون رؤاهم وحيا، وفى المنام تكون إلهاما.

---

(١) راجع إبراهيم مدكور (الدكتور)، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م، جـ١، ص٧٦.

(٢) إبراهيم مدكور (الدكتور)، فى الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، جـ١، ص٧٣، ٧٤.

* عن عبادة بن الصامت عن النبى (ﷺ) "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة" راجع صحيح البخارى. جـ٣. باب الرؤيا من الله. ص٢١١.

والرؤية الصادقة كشف للحجب ومجاوزة للحس، وعبور لحواجز النفس، وانطلاق للقوة المتخيلة.

ومن طبيعة الرؤيا أن تحيل المرئيات إلى موجودات لا زمانية حال الرؤيا، ثم هى تحولها إلى وقائع زمانية عندما يصطدم بها فى الواقع.

* ثم أنه لا سبيل إلى فهم الرؤيا الصادقة إلا باعتبارها تدخلا للنظام الإلهى فى صميم النظام الطبيعى الإنسان.

* إن حدوث الرؤيا كنوع من الوعىّ الدينى العميق والمصاحب لتلك المشاهدات اللاشعورية يقطع بوجود ضروب عليا من الإدراك والوعىَ الكونى.

* كذلك فإن لحظات الوعىّ الصوفى المصاحبة للرؤى تمثل لحظة أزلية تنكشف فى التجربة بوصفها قيمة من القيم المتعالية على الزمان والمكان.

* ويؤكد هبولد **P. C. Happold** أن تجربة فريد الدين العطار (المتوفى ٦١٧هـ)(*) فى رؤيته العقلية تقطع بأنه إنما شاهد السر الأعظم الخاص بالعلاقة بين جوهر الله وجوهر الإنسان.

---

* عن أنس بن مالك عن النبى (ﷺ) "الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة". راجع صحيح البخارى، جـ٣، باب رؤيا الصالحين، ص٢١٠.

* فريد الدين العطار هو: محمد فريد الدين العطار النيسابورى وله تذكرة الأولياء، وكتاب مقامات الطيور المعروف باسم منطق الطير بلغت مصنفاته ٦١٤ مصنفاً بعدد سور القرآن الكريم، ولد بين =

"He saw the supreme mystery pf the interrelationship of the essence of God and the essence of Man"[1]، فكأن الوعىَ المصاحب للرؤيا هو وعىَ بطبيعة الإنسان وطبيعة الجوهر الإلهى.

* ومن الواضح أن الرؤى تختلف تماما عن حديث النفس وأحلام اليقظة والأحلام التى نشاهدها فى نومنا متأثرين بالأحداث المحيطة لأنه فى مثل هذه الأحلام لا نكون على وعىَ واعى بالحقيقة No consciousness Awareness of Reality[2].

وتضيف هيلارى إيفانز: "مع ذلك تظل الحواس مستمرة فى تسجيل الأحداث المحيطة" وإعادة عرضها، وهو ما يخرج عن نطاق الرؤى الصادقة لأن الرؤى تتعلق بعلوم غيبية[3].

والرؤى إذن هى عيان صوفى يحظى بوعىَ متسامى وعلوم غيبية مفارقة، وتتعلق الرؤى بمدركات قابلة للحدوث فى العالم المشاهد: "فهى لحظة إلهية مصاحبة لعيان دينى وفيها يكون الإدراك ثمرة لتأثير اللحظة الإلهية على النفوس"[4].

= سنة ٥٢٨هـ ، ٥٣٦هـ، وعاش نحو سبعين إلى ثمانين سنة.. كانت وفاته سنة ٦٠٧هـ أو ٦١٧هـ. راجع د. عبد المنعم حفنى. الموسوعة الصوفية، ص٢٩٧ إلى ٣٠٠.

(1) F. C. Happold, Mysticism; England, 1970; first published 1964, p. 265.
(2) Helary Evans, Alternate state of consciousness; Great Britain, 1989, 34.
(3) Ibid, p. 34.

(٤) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ص٢٧١.

سادسا: الخيال ورؤى الوجود:

اتسعت نظرية الخيال عند متفلسفة الصوفية لتشمل العالم بأسره ولتجعل منه خيالا وصوراً جامعة للحقائق الكونية المشاهدة وحقيقة الأسماء والصفات الإلهية.

لذلك لاحظنا أن ابن عربى والجيلى من بعده ينظران إلى الخيال على أنه برزخ بين عالمين، هما عالم الغيب وعالم الشهادة، بين المعلوم والمجهول، بين الوجود والعدم. كما أنه مكان للتحول فى الصور[1] فيه تنزل الأرواح فى أجساد آدمية، وتأخذ الأجساد والصور معانى روحية، إنه يتوسط الحقائق الروحية الخالصة، والعالم المرئى المحسوس[2].

وقد جعل "الجيلى" من الخيال أصلا لجميع العوالم ومحلا لازما لظهور الكمال الذى لا يكون إلا فى محل، ويقول أن ذلك المحل هو الخيال ثم أنه يجعل منه خاصية من خواص الإنسان.

يقول شعراً:

إن الخيال حياة روح العالم ∴ هو أصل تيك وأصله ابن آدم

---

(١) ابن عربى. كتاب الجلالة – كلمة الله، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، طبعة أولى ١٣١٦، ص١٠، ١٣.

(٢) راجع ساعد خميس (الدكتور)، نظرية المعرفة عند ابن عربى، دار الفجر للنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة. ٢٠٠١م. ص١٠١.

ليس الوجود سوى خيال عن من .'. يدرى الخيال بقدره التعاظم

فالحس قبل بدوه لمخيل .'. لك وهو أن يمضى كحلم النائم

فكمذاك حال ظهوره فى حسنا .'. باق على أصله له يتلازم

لا تغتر بالحس فهو مخيل .'. وكذلك المعنى وكل العالم

وذلك الملكوت والجبروت .'. واللاهوت والناسوت عند العالم

لا تحقرن قدر الخيال فإنه .'. عين الحقيقة للوجود الحاكم

لكنما أصل الخيال جميعه .'. قسمان هذا عند كشف الصارم

قسمة تصور للبقاء وآخر .'. متصور لهلك ليس بدائم

فافهم إشارتنا وفك رموزها .'. لكن على أصل الكتاب القائم(١)

ويردف الجيلى قائلا: "إعلم وفقك الله أن الخيال أصل الوجود والذات الذى فيه كمال ظهور المعبود، ألا ترى إلى اعتقادك فى الحق، وأن له من الأسماء والصفات ما هو له أين محل هذا الاعتقاد الذى ظهر لك فيه الله سبحانه وتعالى إنما هو الخيال، فلأجل هذا قلنا إنه الذات الذى فيه كمال

---

(١) عبد الكريم الجيلى. الإنسان الكامل. جـ٢، ص٤٠، ٤١.

ظهوره سبحانه وتعالى، فإذا عرفت هذا ظهر لك أن الخيال أصـل جميـع العالم، لأن الحق هو أصل جميع الأشياء، وأكمل ظهورها، لا يكون إلا فـى محل هو الأصل، وذلك المحل هو الخيال فثبت أن الخيال أصل جميع العوالم بأسرها"[١].

كذلك ينظر ابن عربى للخيال من زوايا مختلفة كما تقدم، فهو قد ينظر إليه من خلال دائرة العلم الإلهى، أو ينظر إليه كبرزخ بين عالمين، أو هـو مرحلة وسطى بين مرحلتين، أو هو حلقة واصلة تربط بين عالمين، عـالم الغيب وعالم الشهادة، أو العالم الروحى والعالم المشاهد، كما اشـرنا إليـه آنفا.

وطبقا لهذا التصور يقسم الشيخ الأكبر الخيال إلى أربعة أقسام هـى: الخيال المطلق، الخيال المحقق، الخيال المتصل والخيال المنفصل، وتفصيل ذلك على النحو التالى:

(أ) الخيال المطلق والخيال المحقق:

وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة ويقبل التشـكل فـى صـور الكائنات، وليس ذلك إلا "العماء" قبل أن لحق به صور الكائنات[٢].

والعماء هو المرتبة الجامعة والشاملة للوجود الالهى، لهذا يقال عن العماء فى مستواه المطلق "العماء" موجود ومعدوم. شرف هـذه المرتبـة

(١) المصدر السابق. جـ٢، ص٤١.

(2) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 130, 131.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٩٢.

نالها "الخيال" العماء من كونه يمثل الناتج عن النفس الإلهى للتنفيس عن كرب الوحدة المطلقة*، ورغبة الذات الإلهية فى الظهور فى صورة غيرية"(١).

وهذا يعنى أن الخيال المطلق هو المرحلة التى اتخذت فيها الموجودات صفة الإمكان، فلما أرادت الصفات الإلهية الظهور فى صور الكائنات، اتخذت مكانها فى الأعيان الثابتة التى تتلقى أمر الإيجاد من الموجد، فتصبح موجودة مشهودة بعد أن كانت معدومة مفقودة.

يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين: "تنفرد الأعيان الثابتة فى نظرية القونوى الوجودية بعديد من الخصائص التى تجعل منها واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة (الواحد الحق)، وبين عالم الظواهر أو ما أسماه عالم الشهادة، وهو يطلق عليها اصطلاحا "مفاتيح الغيب"، و"أمهات الصفات"، أو "مفاتيح الغيب الأول" التى تعد أول المخلوقات فى دورة الوجود والتى تسمى حقائقا وأعيانا باعتبار تعينها فى علم الحق أزلا، وتسمى بأسماء الموجودات باعتبار تلبسها بالوجود"(٢).

---

* كرب الوحدة المطلقة: تعبير اصطلاحى شاع استخدامه ولا توافق عليه الباحثة، لأنه تعبير يجافى الروح الإسلامية التى لا تعرف إلا التوحيد الخالص وإفراد الحق بالعبودية والإلوهية كما أن الباحثة لا توافق على وصف العماء بالخيال.

(١) نصر حامد أبو زيد (الدكتور)، فلسفة التأويل عند ابن عربى، دار التنوير للطباعة النشر، بيروت، ١٩٨٣م. ص٧٥.

والعماء. هو حضرة الأحدية.. وقيل حضرة الواحدية التى هى منشأ الأسماء والصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض بين سماء الأحدية وأرض الكثرة.

راجع الصوفية للنقاشانى. مادة عماء، ص١٣١.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص١٢٠. =

وقد شكل موقف ابن عربى من "العماء" فى نظر المستشرق الفرنسى هنرى كورباء Henry Corbin[1] منطلقا كى يطرح تصوراً حول نظريته فى أصل الإله، وهذا يعد أمراً مخالفا لمعظم الدراسات التى صدرت حول الأعيان الثابتة والخيال خصوصا فى دراسات د.أبو العلا عفيفى، ود. إبراهيم ياسين، وهى الدراسات الرائدة فى هذا المجال. وبالتالى فالمتأمل جيداً فى نصوص ابن عربى حول "العماء" سيجدها نظرية أراد بها توظيف الخيال المطلق فى فكرة أصل الموجودات وعلاقتها بالله وخاصة بصفاته وأسمائه[٢].

وهكذا فإن عالم الخيال يصبح معبراً إلى الخيال المطلق، وهنا تحدث تمثلات وتصورات للحقائق السامية فى العديد من الصور والأشكال التى يجب على الرائى أو المتخيل أن يدركها فبإمكان "الخيال" من وجهة نظر ابن عربى أن يتصل بعالم الخيال المطلق فتنكشف له حقائق متمثلة فى الصور، كالصور المرئية فى الأحلام، حينئذ تتحول ملكة التخيل لديه إلى مرآة تنعكس عليها صور عالم الخيال المطلق، وللوصول إلى هذه الحقائق فإن الصوفى السالك يسافر إليها، ويحاول فهمها وفك رموزها، يقول الشيخ الأكبر ابن عربى: "فمن طلب سفر الهداية فليتحقق عالم خياله فإن الحقائق

= راجع أبو العلا عفيفى، الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث فى الكتاب التذكارى عن ابن عربى. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٢١٣.

راجع أيضا – صدر الدين القونوى، النفحات الإلهية نسخة خطية رقم ٤٥٦٨/٦/١/ب، ص٣١، ٣٢.

(1) Henry Corbin; Limagintion creatice dans le sutisme d. ibn Arabi, zeme edition, Paris, 1976, p168.

(٢) ساعد خميس (الدكتور)، نظرية المعرفة عند ابن عربى. ص١٠٣.

لابد أن تتنزل عليه فيه وهو منزل صعب لأنه معبر ليس مطلوبـا لنفسـه، وإنما مطلوب لما نصب له"(١).

فإذا أدرك الصوفى ما تحمله رموز وصور عالم الخيال المطلق، وإذا تشكل العماء فى صور الكائنات تحول الخيال المطلق إلـى خيـال محقـق، فالعماء إذن هو: "المرتبة التى تتضمن كل صور الموجودات سواء كانـت روحية أو حسية، وهو باطن الألوهية الذى يتحول إلى ظاهر تتضمن كـل صور الموجودات فالحضرة العمائية – كما يقول صدر الـدين القونـوى – محل نفوذ الاقتدار والعرصة الجامعة للممكنات، وذلك بحكم أحدية الجمـع الظاهر حكمه فى كل شيئ بحسب سابق تعينه فى الحضرة الذاتية"(٢).

ويعلق د. إبراهيم ياسين على ذلك بقوله: "ويكون هذا العمـاء بمـا يحويه من صور الموجودات حضرة الأعيان الثابتة التى تمثل عالم المثل أو الموجودات فى مرتبتها الصورية، لذلك يمكن أن نتصور مرتبة العماء على أنها العلة الصورية التى تختص بـوظيفتين، وظيفـة وجوديـة ووظيفـة معرقية، فأما الوظيفة الوجودية فهى المتمثلة فى احتوائها فى باطنها على أعيان الموجودات، وأما الوظيفة المعرفية فهى التى تختص بوظيفة الخيال عند العارف، وهو الخيال الذى يستمد كثيراً من معارفه من مرتبة العماء أو

---

(١) ابن عربى. كتاب الأسفار. مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الـدكن، طبعـة أولـى ١٩٤٨م. ص ص ٣٧، ٣٨.

راجع ابن عربى. فصوص الحكم. شرح د. عفيفى. جـ٢، ص ١٠٥.

(٢) صدر الدين القونوى. مفتاح غيب الجمع والوجود. نسخة خطية بدار الكتب المصرية ١٧٣م تصوف، ص١٣٧.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى، ص١٥٢.

الخيال المطلق فيعرف الأشياء على نحو ما وجدت فى ثبوتها فى العلم الإلهى[1].

فإذا كان العماء هو القابل للنفس الالهى الهادف للظهور فى الصور الغيرية، فإنه يكون بهذا المعنى قابلا لكل أنواع الصور والخيالات سواء كانت حسية أو روحية كما أن العماء يحتوى فى باطنه أعيان الموجودات لذلك يصبح فى مرتبة الظهور نوعا من التجلى المفسر للثنائية الواجبة بين الله والعالم فتجلى الألوهية" - أو ما يطلق عليه ابن عربى اصطلاحا التجلى الأقدس - هو تجلى الذات مع قطع النظر عن الألوهية الجامعة لا نسبة بينها وبين شيئ أصلا، ولا ينسب إليها بهذا الاعتبار أثر ولا اقتضاء ولا غير ذلك من الصفات لأنه من هذه الحيثية واحد، وهو الواحد فى مقام وحدته التى لا تظهر لغيره عين ولا رسم ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم[2].

فالخيال هو الكون وصور مخلوقاته التى تظهر فى الأعيان الثابتة كحقائق برزخية تسعى إلى التحقق فى العالم الواقعى، والخيال هو علم الروحانية وعالم سوق الجنة، وهو علم التجلى الإلهى فى القيامة.. وهو علم ظهور المعانى التى لا تقوم بنفسها محدة مثل الموت فى صورة كبش[*]

---

(١) إبراهيم ياسين، صدر الدين القونوى، وفلسفته الصوفية، ص ١٥٢، ١٥٣.

راجع صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ٢٢٣م، ورقة ٨٦.

(٢) شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف دار الكتب المصرية، ورقة ٤٧.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى، ص ١٥٣.

(*) الكبش: المقصود بالكبش ليست كبش إسماعيل وإنما ما جاء فى حديث الرسول (ص) عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى(ﷺ) قال يأتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فيقال يا أهل =

وهو علم ما يراه الناس فى النوم، وعلم الموطن الذى يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور المرئيات فى الأجسام الصقيلة كالمرآة.

ألا إن الوجود بلا محال ∴ خيال فى خيال فى خيال

ولا يقظان إلا أهل حق ∴ مع الرحمن هم فى كل حال[1]

فالخيال هو العماء وهو جوهر العالم وأصله، وهو الملكوت والجبروت واللاهوت والناسوت وهو عين الحقيقة للوجود.

(ب) الخيال المنفصل والخيال المتصل:

والخيال المنفصل هو عالم له حضرة ذاتية يظهر فى الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر، وهو نوع من خداع البصر يتعلق بالحالة النفسية للشخص المتخيل.

وأما الخيال المتصل فهو القوة المتصورة المتخيلة فى الإنسان بما لها من طاقة على خلق الصور التى تبقى ببقاء التخيل، وهو نوع من الخيال الذى يكون صوراً عقلية ميتافيزيقية أو صوراً عادية[2].

=الجنة فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا: قالوا نعم يا رب إنه الموت ثم ينادى على أهل النار فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا قالوا نعم يا رب إنه الموت فيأمر به أن يذبح ثم ينادى منادى يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت رواه البخارى والإمام أحمد فى المستدرك. باب ٢٢١ رقم ٤٤٥٣/٣٩.

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، جـ٢، ص٤٠، ٤١.

(2) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p. 129, 130, 131.

وهذا النوع من الخيال هو ما سبق وقدمناه عند حديثنا عن الرؤى والأحلام إلا أننا نضيف أن حضرة الخيال المتصل هى حضرة وجودية خيالية، وبالتالى فهى تمثل خيالا منفصلا، ولهذا فليس ممكنا الفصل المطلق بين الخيالين حيث لا يرد الخيال المنفصل إلا ملازما للخيال المتصل. ولما كان الأمر كذلك فإن العالم المشاهد يمثل خيالا منفصلا وهو يمثل كل ما سوى الله، وهذا الوجود هو الوجود الحسى المدرك من حيث الظاهر.

ولما كان الخيال الإنسانى هو وسيلة الاتصال بالخيال المطلق كى يحظى بقدرة إلهية تمكنه من تشكيل ما يشاء من الصور وحتى تلك الصور التى كانت مستحيلة وغريبة عندما يتحرر من قيود الحس وكل ما يكبل ذهن الإنسان من علل ومعلولات لما كان الأمر كذلك كان "الخيال المنفصل" هو نفسه "الخيال المطلق" أو هو بحر العماء الذى استجاب للنور الإلهى الكاشف لظلام الغيب فكشف عما فيه من نعوت كونية، وتجليات إلهية وصفات وأسماء إلهية. يقول المرحوم الدكتور محمود قاسم: "فالخيال إذن هو استمرار لقوة الخلق الإلهية فى تشكيل الصور دون قيد ودون اعتبار لطبيعة ما يقع تحت سلطاته سواء من الموجودات أو المعدومات"[(١)].

ويضيف الدكتور ساعد خميس نقلا عن المرحوم الدكتور محمود قاسم: "إن هذا التحرر للخيال الإنسانى فى اتصاله بالمطلق وبالقدرة الإلهية على الخلق من قيود أدوات الإدراك الحسى ومن المدركات الحسية المعتادة وإدراكها على الوجه الذى هى عليه فى عالمها المادى فكرة كان ابن عربى

---

(١) محمود قاسم (الدكتور)، الخيال فى مذهب محيى الدين ابن عربى، ص٦

سباقا إليها بالمقارنة مع أصحاب المذهب الرومانسى فى القرن التاسع عشر والذين ربطوا بدورهم الخيال بالقدرة الإلهية الخلاقة باستمرار وبدون حدوث، فهذا وليم بليك "William Blake" فى فكرته عن الخيال يذهب إلى الاعتقاد بأن عالم الخيال هو عالم الأبدية[١].

"والخيال المتصل" هو بهذا المعنى ملكة يمتلكها كل إنسان وهى خاصية كل نفس إنسانية، ولها القدرة على تخطى قوى الفكر والعقل لتتصل بالخيال المطلق كما أوضحنا أنفا فهى إذن "القوة المتخيلة المخلوقة فى الإنسان التى يدخل بها إلى حضرة الخيال المنفصل فى اليقظة والنوم"[٢].

وتقوم قوة التخيل المنفصل بتركيب الصور التى لم يوجد لها عين لكن أجزاءها كلها موجودة فى الحس، وتقوم قوة التخيل المتصل لدى الإنسان بهذا العمل الإبداعى بطريقة إرادية واعية، وبطريقة لا واعية ولا إرادية[٣]، لكن هذه الصور المركبة هى فى الواقع تعد نوعا من التصرف فى الصور الحسية المدركة فى الواقع والمحتفظ بها فى خزانة الخيال.

وأما النوع الثانى من الخيال المتصل فهو تركيب وإبداع لا شعورى صور جديدة يتم فيها انتقال الصور من خزانة الخيال "اللاشعور" إلى حضرة

---

(١) ساعد خميس (الدكتور)، نظرية المعرفة عند ابن عربى، ص١١٧ز

راجع محمد زكى العشماوى "فلسفة الجمال فى الفكر المعاصر"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص٧٦.

راجع أيضا محمود قاسم (الدكتور)، الخيال فى مذهب محيى الدين (الدكتور) ابن عربى، ص٦.

(٢) ساعد خميس (الدكتور)، نظرية المعرفة، ص١١٩.

(٣) محمود قاسم (الدكتور)، الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى، ص٨٢.

راجع ابن عربى. الفتوحات المكية، جـ٢. ص٢٥٣.

الخيال حيث تستكمل تلقائيا صور مبتكرة يراها صاحبها بعين خياله ولم يسبق أن رائها بعين حسه، كتلك الصور الخيالية التى يراها النائم فى نومه دون أن يؤلف بينها[(١)].

وخلاصة القول أن الفصل بين الخيال المتصل والخيال المنفصل فى مذهب ابن عربى ومدرسته الصوفية هو فصل تعسفى لأن الخيال واحد لكن صورته تجمع بين المطلق والمقيد، والمتصل والمنفصل، وهو عالم ميتافيزيقى برزخى بين الغيب والشهادة وحقائقه برزخية تجمع بين المتناقضات، وهو إذن قوة معرفية تتجاوز العقل وتشكل ملكة فائقة لكل ملكات الإدراك المعروفة لتعلقها بعالمى الغيب والشهادة.

فالخيال بهذا المعنى صار قوة إبداعية خلاقة ووسيط معرفىَ يتلقى علوم النبوة والولاية، وهو أيضاً وسيط وجودى يصوّر الأرواح فى الأجسام المتشكلة الظاهرة بها كجبريل فى صورة (دحية الكلبى) مثلاً، أو الحبال التى ألقاها السحرة فإذا هى تسعى كما رآها موسى. وبصفة عامة يظل الخيال البشرى جزءً من الخيال المتصل أو هو رافده أو فرعه الذى يتلقى العلم الإلهى اتصالاً لأنه يجمع بين حضرة الغيب وحضرة الشهادة.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٢.
راجع ابن عربى الفتوحات المكية، جـ٤، ص٤٢٣.
راجع أيضا ساعد خميس (الدكتور)، نظرية المعرفة عند ابن عربى، ص١٢١.

الفصل الرابع

الفراسة والحدس والإدراك الفائق

- تقديم
- أولاً: الفراسة فى القرآن والحديث.
- ثانياً: الفراسة المعنى الاصطلاحى والنظرية الإدراكية.
- ثالثاً: الفراسة فى الفكر الصوفى المتفلسف.
  - الفراسة ورؤى الوجود.
- رابعاً: الفراسة والمتفرسون.
- خامساً: الفراسة والحدس.
- سادساً: التأمل والفراسة.

الفصل الرابع

الفراسة والحدس والإدراك الفائق

Discernment, Hyponoesis &

The Universal Visions

تقديم:

وفى هذا الفصل تعرض الباحثة لملكة الفراسة وعلاقتها بالملكات الأخرى التى تعمل فى مجال الإدراك الفائق، وتحدد علاقتها بالقلب كوعاء يحوى كل هذه الملكات وإن كانت تعى أن الفراسة ترتبط بالتفكير والتعقل وتعمل فى تضافر مع القلب.

وتبدأ الباحثة فى بيان المعانى التى أشتمل عليها القرآن الكريم والتى تحدد مفهوم الفراسة كعلم مستنبط، وكنور من أنوار المؤمنين الذين يتوسمون به ويجعل منهم عباداً ربانيين، ثم تبين الباحثة كيف أن الصوفية يعتقدون بتولد الفراسة من النفحة الروحية فى الإنسان لقوله جل شأنه ﴿ونفخت فيه من روحى﴾، كما تبين أن الفراسة خاصية عباد الله الصالحين، وكيف أنها نور كاشف يهدى إلى الحق.

ثم تتعرض الباحثة للمعانى المختلفة للفراسة كالفراسة الإيمانية، وفراسة الرياضة الروحية ثم النوع الثالثة من الفراسة وهو تفرس الخلقة والملامح الشخصية. وتركز الباحثة على الفراسة الإيمانية باعتبارها الهدف

الذى تسعى إليه فى هذا البحث من رصد للملكات الفائقة، وتعرض الباحثة لمعانى الفراسة الإيمانية وكيفية عملها، ثم تقارن بينها وبين الفراسة فى المسيحية باعتبارها تصف عملية استبصار الإرادة الإلهية فى حياة الإنسان وكيف أنها تتضمن معنى أخلاقياً شأنها شأن الفراسة فى حياة صوفية المسلمين، وتوضح الباحثة كيف تكون الفراسة ملكة متعلقة بنفوس مشرقة متطهرة، وأن قوة النور الصادر منها يكون بحسب درجة الإيمان.

وتكشف الباحثة عن أنواع من الفراسة الباطلة والتى يطلق عليها "أوغسطين" الفراسة الشيطانية، ويطلق عليها ابن القيم الفراسة الطارئة الباطلة التى تحدث فى القلوب الغافلة، ومن ثم تعرج الباحثة على معانى الفراسة فى الفكر الصوفى المتفلسف فتورد رأى "ابن عربى" الذى يرى أن الفراسة نور إلهى يمنحه الله لعين البصيرة فيكون كالنور لعين البصر، واعتبارها - أى الفراسة - خرق للعادة ومجاوزة لحدود المسموعات الطبيعية إلى المسموعات الخارقة، والمعارف التى يتلقاها المتفرس عند "ابن عربى" هى فيوضات ربانية نورانية تحمل معها أشعة المعرفة إلى قلوب المتفرسين.

وتكشف الباحثة عن رأى البروفسور "أبو العلا عفيفى" الذى يرى الفراسة عند "ابن عربىٍ" مجاوزة للعقل، ودرجة من درجات النقاء الروحى، وفيها يتلقى العارف الولىَ معارف غيبية، وهى تحدث شهوداً وحدثاً قلبياً.

ومن ثم تعرض للفراسة ورؤى الوجود فتستعين بآراء "توم أرنولد Tom Arnold" الذى قدم دراسة وافية لحركة الفكر والإدراك الحدسى

الفائق أو ما يطلق عليه "Hyponoesis" أو مـــا يســـمى الإدراك العقلـــى المتسامى "Transrational thinking".

وتعقد الباحثة مقارنة بين ما قدمه "توم أرنولد"، وما جاء فى نظرية "ابن عربى" عن الإدراك الفائق والحدس العميـــق، والبصـــيرة النورانيـــة، والرؤية القلبية المباشرة للقلب، وسوف نرى أن ما توصل إليه "توم أرنولد" إنما هو مشابه تماماً لما قدمه "ابن عربى" فى القرن السادس الهجرى، وأن كليهما كان يسعى كى يتحد العقل الفردى بالعقل الكلى وتحقيق الواحدية مع الحقيقة المطلقة.

كذلك تعرض الباحثة لآراء كل من "صدر الـــدين القونـــوى" و"عبـــد الكريم الجيلى" اللذان يؤكدان على أن الفراسة والكشف عن أمـــور تتـــأتى للسالك بعد أن تلتحق العقول الفردية المقيدة بالعقل الكلى الذى ترسم فيـــه العلوم كلها، ثم إن دقة الفراسة ووضوح المشاهدة ويقينية العلم تعتمد على التعاون الوثيق بين العقل والقلب عند هؤلاء الصوفية المتفلسفين.

وتعرض الباحثة لأشهر المتفرسين وتظهر القـــارئ علـــى مـــواطن فراستهم وعمق إيمانهم، كذلك تعرض للعلاقة بين الفراسة والحـــدس كمـــا عرضها "صدر الدين القونوى" وكما فهمها كل من "تـــوم أرنولـــد" و"ولـــيم جيمز"، وكذلك تعرض لعلاقة العقل والقلب عند البوذية أو ما يعرف عندهم بقدمى الحكمة السامية أو المعرفة، وهمـــا القلـــب أو "العاطفـــة الســـامية "Maha Karuna" والحكمة السامية" أى "العقل"، كـــذلك Maha Praja تعرض الباحثة لرأى "أبو حامد الغزالى" فى الحدس والفراسة وكيف قـــرن

الفراسة والحدس والوحى والإلهام، إلا أنه جعل هذا العلم السامى المقدس خاصية عقل النبى، ومن ثم هو خاصية لكل من استقامت همته وأوتى القوة المتخيلة التى يتصل بها مع النفوس السماوية.

وأخيراً تقدم الباحثة العديد من الآراء حول علاقة التأمل بالفراسة باعتبارهما وسيلة الصوفى إلى استنارة القلب بنور الكشف والإلهام. وتعرض لرأى "محمد بن عبد الجبار النفرى" فى التأمل والفراسة وكيف أنه ربط بين العقل والقلب ليكون الأول معبراً للخواطر الإلهية، ويكون القلب مستقراً لها، فالخواطر تجوز العقل إلى القلب وأما القلب فناظر إلى الله لا ينظر إلى سواه.

وتعقد الباحثة مقارنة بين آراء صوفية المسلمين، وآراء البوذية كما جاءت فى دراسة "كرسماس همفرى Christams Humphery" المعروفة باستكشاف البوذية Exploring Buddhism، وآراء "ديونسيوس الأريوباغى .Dionysius Ar" كما عرضت لها "إيفلين آندرهل E. Underhil"، وكذلك آراء "C.F. Happold" فى كتابه "Mysticism" أو التصوف، وآراء كل من "وليم بليك"، و"وليم جيمز" فى كتابه تنوع الخبرة الدينية "The Varieties of Religiousness".

أولاً: الفراسة فى القرآن والحديث:

الفراسة وثيقة الصلة بالإيمان، وهى خاصة أهل الولاية، وكرامة لهؤلاء الذين شرح الله صدورهم ونوّر قلوبهم بنور الإيمان لقول النبى (ﷺ)

"اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ربه"(*)[1] وهو تفسير النبى لقول الله جل شأنه ﴿إن فى ذلك لآيات للمتوسمين﴾[2].

* - اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ربه" الحديث: ضعيف جداً. رواه الترمذى (٣١٢٧) من حديث أبى سعيد الخدرى - ﷺ- وإسناده ضعيف، فيه عطية بن سعيد العوفى ضعَّفه أحمد وأبو زرعة، وفيه مصعب بن سلاّم ضعّفه على بن المدينى. ولابن معين فيه قولان، وقال ابن حبان: كثير الغلط لا يحتج به، وقال ابن عدى: ولمصعب أحاديث غير ما ذكرت غرائب وأرجو أنه لا بأس به وأما ما انقلبت عليه فإنه غلط منه لا تعمد. والظاهر أن حديثه هذا مما غلط فيه، وانقلب عليه، فقد روى الحديث سفيانُ عن عمرو بن قيس - الراوى عنه مصعب هذا الحديث - قال: كان يقال "اتقوا فراسة المؤمن"، وهو الذى صوّبه العقيلى فى "الضعفاء" (١٢٩/٤)، والخطيب البغدادى فى "تاريخ بغداد" (١٩١/٣، ١٩٢).

ورواه الطبرانى فى "الكبير" من حديث أبى إمامة - - وإسناده ضعيف، فيه: عبد الله بن صالح وهو كاتب الليث بن سعد، ضعّفه أحمد وابن المدينى والنسائى وصالح جزرة وابن حبان.

ورواه ابن جرير الطبرى فى "التفسير" (٤٦/١٤)، وأبو نعيم فى "حلية الأولياء" (٩٤/٤) من حديث ابن عمر -ﷺ - وإسناده ضعيف جداً، فيه فرات بن السائب، قال البخارى: منكر الحديث، تركوه، وقال الدارقطنى: متروك. ورواه ابن جرير - أيضاً- (٤٦/١٤) من حديث ثوبان -ﷺ - وإسناده ضعيف جداً، فيه مؤمل بن سعيد وسليمان بن سلمة، وكلاهما منكر الحديث كما قال أبو حاتم الرازى، وقال ابن حبان عن مؤمل بن سعيد: منكر الحديث جداً، روى عنه سليمان بن سلمة الخبائرى، فلا أدرى البلية منه أو من سليمان.

والحديث: حكم عليه الحافظ ابن الجوزى بالوضع، والشيخ الألبانى بالضعف - كما فى "السلسلة الضعيفة" (١٨٢١)- والصواب: التوسط وأنه ضعيف جداً. ويغنى عن هذا الحديث: حديث أنس - ﷺ- قال: قال النبى (ﷺ): "إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم"، رواه الطبرانى فى "الأوسط" (٢٠٧/٣)، وابن جرير الطبرى فى "التفسير" (٤٦/١٤) قال الهيثمى: رواه البزار والطبرانى فى الأوسط وإسناده حسن. مجمع الزوائد "(٢٦٨/١٠) وحسّنه الشيخ الألبانى فى "السلسلة الصحيحة" (١٦٩٣) والله أعلم.

(١) أبى سعيد عبد الملك. تهذيب الأسرار. ص٢٩٤.

(٢) سورة الحجر. آية ٧٥.

وفى تفسيره لحديث الفراسة قال الحسين الرازى: " إن هذا من رسول الله (ﷺ) حق وخصوصية لأهل الإيمان والولاية، وزيادة كرامة لمن نور الله تعالى قلبه وشرح صدره... وإنما ذلك فضيلة لأهل الإيمان من غير إشارة إلى أحد بعينه"[١].

وتقع الفراسة على حسب قوة الإيمان، فكلما كان الإيمان قوياً كانت الفراسة أقوى وأحد.

والفراسة علم مستنبط يلاحظ الغيب أبداً، ولا يغيب عنه، ولا يخفى عليه شيء، وهو الذى دل عليه قوله تعالى ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[٢].

ولأن المتفرس ينظر بنور الله ويستنبط العلم بملاحظة الغيب ويشهد الحق بالحق فينطق بضمير الخلق، فيكون فى الفراسة اصدق كلما كان الإيمان أعمق، كذلك كان الربانيون أكثر حظاً لقول الله جل شأنه ﴿كونوا ربانيين﴾ يعنى علماء وحكماء متخلقين بأخلاق الحق نظراً وخلقاً فارغون عن الاستغلال بالخلق والنظر إليهم والاشتغال بهم[٣].

ومن أشهر من ورد ذكرهم فى القرآن الكريم من المتفرسين ثلاثة من النساء والرجال منهم بنت شعيب التى تفرست فى موسى، والملك الذى تفرس فى يوسف عليه السلام، وعزيز مصر الذى توقع أن يكون يوسف

---

(١) تهذيب الأسرار، ص٢٩٤.

(٢) الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، جـ٢، ص٣٨٧، والآية ٨٣ من سورة النساء.

(٣) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٨٧. والآية رقم ٧ من سورة آل عمران.

عوناً له عندما يشتد عوده، ثم أن هناك فراسة أبو بكر (ﷺ) الذى استخلف عمر، وفراسة السيدة خديجة التى تبعت محمد (ﷺ) قبل أن يصبح نبياً.

قال ابن عباس (ﷺ): "أفرس الناس خمسة، بنت شعيب تفرست فــى موسى عليه السلام فقالت يا أبت استأجره إن خير من اســتأجرت القــوى الأمين"، والملك الذى تفرس فى يوسف والقوم فيه زاهدون، والعزيز الذى تفرس فى يوسف فقال لامرأته "أكرمى مثواه عسى أن ينفعنــا أو نتخــذه ولداً"، وأبو بكر الصديق (ﷺ) حين تفــرس فــى عمــر (ﷺ) فاســتخلفه، وخديجة (ﷺ) حين تفرست فى رسول الله تبعته قبل أن يوحى إليه[1].

والفراسة باب مفتوح على المعارف اليقينية المقدسة باعتبارها وثيقة الصلة بقناة تربط بين باطن العبد، وما خفى فى الغيب ألا وهى الروح لقوله جل شأنه ﴿ونفخت فيه من روحى﴾[2]. لذلك فإن أبو الحسن النورى يجيــب على السائل الذى سأله قائلاً من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ أشار إلــى الآية السابقة وقال: فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهدته أحكــم

---

(١) أبى سعيد عبد الملك، تهذيب الأسرار فى أصول التصــوف، دار الكتــب العلميــة، بيــروت ١٩٧١م، ص٢٩٩.

والآيات من سورة القصص. آية ٢٦.

سورة يوسف. آية ٢١.

(٢) راجع الرسالة القشيرية بتحقيق د. عبد الحليم محمود، جــ٢، ص٣٨٩.

والآية ٢٩ من سورة الحجر. ٧٢ من سورة ص.

وحكمه بالفراسة أصدق ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له بقوله ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾[1].

ويذهب القشيرى إلى أن النورى حين ذكر نفخ الروح وإن كان يقوم بتصويب أقوال من قالوا بقدم الروح إلا أنه يرى أن الله سبحانه وتعالى خص المؤمنين ببصائر وأنوار بها يتفرسون وهى فى الحقيقة معارف وعليه يحمل قوله (ﷺ) "فإنه ينظر بنور ربه" أى بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به، ويفرده به من دون إشكاله، وتسميه علوم البصائر أنوار".. ولا يبعد وصف ذلك بالنفح[2].

ويرى القشيرى: أن الفراسة التى يختص بها عباد الله الصالحون أشبه بالروح التى تحل فى الجسد الميت فتمنحه الحياة لقوله جل شأنه ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس﴾ أى ميت الذهن فأحياه الله تعالى بنور الفراسة، وجعل له نور التجلى والمشاهدة، لا يكون كمن يمشى بين أهل الغفلة غافلاً[3] والمقصود بالنور هنا دلائل الهداية التى تهدى إلى الحق.

---

(١) سورة الحجر. آية ٢٩.

وفى رواية أخرى "امرأة فرعون حين قالت "قرة عين لى ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا". سورة القصص. آية ٩.

(٢) الرسالة القشيرية بتحقيق د. عبد الحليم محمود. جـ٢، ص٣٨٩.

(٣) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٩٥.

والآية ١٢٢ من سورة الأنعام.

ويضرب الله الأمثال ليبين كيف يتفرس المتفرسون، ولماذا تكون الفراسة قرينة الفطنة والعبرة، قال تعالى فى حق المنافقين: ﴿ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول﴾ فالأول فراسة النظر والعين والثانى فراسة الأذن والسمع[1] وبالأولى يمكن للناظر أن يتفرس السمات الشخصية والملامح والانفعالات وبالثانية تعمق فهم فحوى الكلام ومغزاه ومراميه. والفراسة فى القرآن الكريم قرينة الهداية والتبصر والفهم، وهى نور كاشف يهدى إلى الصواب.

ثانياً: الفراسة المعنى الاصطلاحى والنظرية الإدراكية:

الفراسة فى اللغة "التثبت والنظر، وفى اصطلاح أهل الحقيقة مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب"[2]. والفراسة أنواع ثلاثة:

أولاً: النوع الأول هو الفراسة الإيمانية، وهى نور يقذفه الله فى قلب عبده المؤمن يفرق به بين الحق والباطل، والصادق، والكاذب[3].

فالأصل فى فراسة الإيمان أنها نور فى القلب، فجمعت بين كونها لطيفة ربانية وكونها متعلقة بمجمع القوى النورانية ألا وهو القلب.

---

(١) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ٢، ص٤٨٣.

قال المناوى فى كتابه فيض القدير تعليقاً على الحديث الذى رواه البخارى "اتقوا فراسة المؤمن... قال الراغب الفراسة الاستدلال بهيئات الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله. راجع، محمد فخر الدين الرازى. الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم كأنهم كتاب مفتوح، مكتبة القرآن ١٩٨٧، ص٢٢.

(٢) الجرجانى. التعريفات، مادة فراسة، ص١٨٨.

(٣) ابن القيم. مدارج السالكين، جـ٢، ص٤٨٤.

ثانياً: وأما النوع الثانى من الفراسة فهى فراسة الرياضة والجوع والسهر والتخلى، فإن النفس إذا تجردت من العوائق صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجردها، وهذه فراسة مشتركة بين المؤمن والكافر، ولا تدل على إيمان، ولا على ولاية(١)، فجمعت هذه الفراسة بين الرياضات الروحية، وتجرد النفس من عوائقها وعلائقها، فجاءت فراسة لا تكشف عن حق نافع، ولا عن طريق مستقيم، بل كشفها جزئى من جنس فراسة الولاة..(٢)، فهى خاصة ببعض الحذاق فى الصناعة والطب، وأصحاب تعبير الرؤى وتأويلها.

ثالثاً: وأما الفراسة الثالثة فهى ذلك النوع المتعلق بقراءة الخلقة والملامح الشخصية والرابط بينها وبين السلوك، وهى أقرب ما تكون إلى فراسة علماء النفس ويطلق عليها ابن القيم "الفراسة الخلقية" وهى التى صنف فيها الأطباء وغيرهم واستدلوا بالخلق على الخلق لما بينها من الارتباط الذى اقتضته حكمة الله، كالاستدلال بصغر الرأس الخارج عن العادة على صغر العقل، وبكبره وبسعة الصدر وبُعد ما بين الحاجبين على سعة خلق صاحبه واحتماله وبسطته، وبضيقه على ضيقه..(٣).

وأصل هذه الفراسة أن العلاقة وثيقة بين اعتدال الخلقة والصورة، واعتدال المزاج والروح والعكس صحيح، فبحسب انحراف الخلقة والصورة

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٨٦.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٨٧.

(٣) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٨٧.

عن الاعتدال يقع الانحراف فى الأخلاق والأعمال.. وفراسة المتفرس تتعلق بثلاثة أشياء بعينه، وأذنه، وقلبه، فعينه للسماء والعلامات، وأذنه للكلام وتصريحه وتعريضه ومنطوقه ومفهومه.. وقلبه للعبور والاستدلال من المنظور والمسموع إلى باطنه وخفيه، فيعبر إلى ما وراء ظاهره[1].

فالقلب إذن هو موضع كل فراسة إيمانية كانت أو متعلقة برياضة النفس وتجريدها من العوائق والعلائق أو خُلقية خلقية متعلقة بالعين والأذن. وعبور الظاهر إلى الباطن واختراق الحجب سواء كانت مادية أو نفسية هو من عمل الفراسة مهما كان نوعها.

لكن الفراسة الإيمانية روح خالصة تعبر إلى عالم الملكوت وتتحصل على المعانى السامية التى لا تحظى بها أى فراسة أخرى، وهى لذلك مؤهلة كى تعاين أسراراً وتشاهد مشاهدة يقين "فهى أرواح تتقلب فى الملكوت فتشرف على معانى الغيب، فتنطق عن أسرار الخلق نطق مشاهدة لا نطق الظنون والحسبان"[2].

وأهل الفراسة يتلقون الخطاب فى بواطنهم بنفس الدرجة التى يستقبلونه بظواهرهم، فلا يعوقهم عائق ولا يشكل عليهم مشكل أو كما قيل:

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٨٨.

والفراسة فى المعجم الوسيط المهارة فى تعرف بواطن الأمور من ظواهرها، ويقال تفرس فى الشيء نظر وتثبت. ويقال تفرس فيه الخير رأى فيه فحايل الخير. راجع محمد الرازى فخر الدين – الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح، تحقيق مصطفى عاشور، ص٢٠.

(٢) أبو سعد عبد الملك بن محمد النيسابورى الخركوشى. تهذيب الأسرار فى أصول التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١م، ص٢٩٥.

"أهل الفراسة مخاطبون ببواطنهم كما أنهم مخاطبون بظواهرهم فلا يشكل على بواطنهم خبر، كما لا يشكل على ظواهرهم حكم"(١).

وللفراسة الإيمانية معنى أخلاقى إلى جانب المعانى الميتافيزيقية والعرفانية، فدقة الفراسة وعمقها ومدى صواب ما تتلقى من معارف متعلق بمجموعة من الرياضات الروحية كغض البصر، وكبح جماح الشهوات، ومراقبة الباطن والإمساك عن أكل الحرام، أو بالأحرى تعويد النفس على أكل الحلال والبعد عن المحرمات، قال شاه الكرمانى: "من غض بصره عن الحرام، وأمسك نفسه عن الشهوات وعمر باطنه بدوام المراقبة، وعود نفسه على أكل الحلال لم تخطئ فراسته"(٢).

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٦.

• ويستخدم مصطلح الفراسة Discernment فى المسيحية ليصف عملية استبصار الإرادة الإلهية God's Will فى حياة الإنسان، وهى تختص بالبحث الداخلى عن إجابة على السؤال المتعلق بالنداء الباطنى Vocation الذى يحدد ما إذا كان الله يدعو أو لا يدعو الإنسان إلى الحياة الدينية، أو حياة العزلة، أو حياة الفضيلة The married life, Single life, Religious life.

ويتضمن هذا المعنى أيضاً جانباً أخلاقياً كما هو الحال فى الفكر الإسلامى فبينما يجرنا هذا الجسد المكون من لحم ودم إلى الخطيئة فإن الروح الإلهى والتى تعمل بداخلنا تغمرنا بالفضل الإلهى وكنتيجة لذلك فإن العقل يتلقى عوناً فوق مستوى الطبيعة أو مساعدة فائقة للطبيعة Supernatural help، كذلك تكون الإرادة التى تقودنا فى طريق العودة إلى الخير، والالتزام بالقانون الأخلاقى.

وإذا كان الإنسان بصدد روحين يعملان بداخله: وهى الروح الإلهى والروح البشرى فى علاقة مع الأوامر والعناية الإلهية فإن أمران يجب ملاحظتهما: الرغبة الإلهية فى قيام الاتصال بين الملائكة والناس Communication between angels and man وفى الصراع الى يدور بين ملائكة الخير وملائكة الشر فإن الإرادة تود أن تفوز بالخير أو تغلب ملائكة الخير لتكون رفيقة لها فى =

ولكن رينولد نيكلسون R. A. Nicholson عندما يتحدث عن الفراسة يعود بها إلى المعانى الصوفية الإسلامية، فالفراسة قوة قادرة على النفاذ عبر الحجب كما قدمنا، وهى حصاد النفخة الروحية الإلهية، سئل أبو الحسن النورى: من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ فقال من قوله تعالى ﴿ونفخت فيه من روحى﴾ فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهدته احكم وحكمه بالفراسة أصدق[1] كما قدمنا آنفا.

=عمل الطاعات. لذلك فهناك أربعة أنواع من الأرواح تفرض حصاراً على حريتنا وهى : الأرواح الملائكية والأرواح المقدسة الإلهية التى تبحث عن الخير، ثم الأرواح البشرية والأرواح الشيطانية التى تفضل الشر diabolical.

ففى العقائد المسيحية لدينا ما يعرف بالفراسة الإيمانية، كما أن هذه الفراسة إما أن تقود الروح إلى القداسة والسمو إذا ما ترفعت على الرغبات والشهوات، وإما أن تنحدر إلى الخطيئة إذا ما كانت منغمسة فى إرادة الشهوة Will of the felesh.

وعلى هذا فالفراسة الروحية أو الإيمانية Decernment of Spirits هى التى تقرر شكل الروح واندفاعها من خلال الفيض الروحانى وهذا النوع من الفراسة يتشكل بطريقتين:

أولا: عن طريق الحدس النورانى، أو ما يعرف بنور الحدس أو نور اليقين intuitive light الذى هو هبة من الله Agift of God.

ثانيا: النوع الثانى من الفراسة الروحية هو ما يمكن تحصيله عن طريق الدراسة وتحقيق المعرفة البشرية الروحية، وفى المسحية Study and reflection يمكن تحصيل هذا النوع من المعرفة الكاملة عن طريق القراءة المقدسة، وقراءة الإنجيل واللاهوت، وممارسة الزهد.

وتتميز الفراسة فى الفكر المسيحى بخصائص أهمها:

١- هى هبة من الله، وهى ليست دائماً حدث مفاجئ من الأعالى لكنها نتيجة رياضة روحية شاقة.

٢- الفراسة نتاج الحب الإلهى أيضاً.

٣- الفراسة تركيز على الألوهية (والمسيح).

٤- الفراسة تساعد على حب الحق وتجنب الخطيئة والبعد عن الشر، Create love of righteousness.

(1) R. A. Nicholson; The Mystics of Islam; p. 51.

والقشيرى يقول إن الله تعالى خص المؤمنون ببصائر وأنوار بها يتفرسون، وهى فى الحقيقة معارف نورانية، وعليه يحمل قوله (ﷺ): "فإنه ينظر بنور ربه، أى بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به، ويفرده به من دون إشكاله وتسميه العلوم والبصائر أنواراً غير مستبدع، ولا يبعد وصف ذلك بالنفح، والمراد منه الخلق"[1].

وملكة الفراسة إذن لا تنشأ إلا فى حال من التوجه إلى الله، أو التركيز عليه بحيث لا يتحول الفكر عنه Concentration upon the thought of God وحينئذ تحدث النفخة الإلهية، ويشرق النور الأسمى الذى يكشف الأسرار، ويفض الحجب وتحصل معه معرفة سامية اخص ما يميزها أنها وهبية تنزل إلى قلب العبد لا بإرادته هو بل بإرادة الله وإيثاره له على غيره من البشر، وهذا ما يقصده الفراء بقوله: "من لم يؤثر الله على كل شيء لم يصل إلى قلبه نور المعرفة"[2].

ويؤكد الواسطى على المعانى السابقة، فيكون النور هو الحامل للمعرفة، وتكون القلوب أوعية تستقبل الغيب لتسلط عليه أشعة النور الكاشف للأسرار بمحض تمكين واصطفاء إلهيين يقول: "إن الفراسة سواطع أنوار لمعت فى القلوب، وتمكين معرفة حملت السرائر فى الغيوب

---

(1) Mystics of Islam; p. 55.

(٢) أبو القاسم القشيرى. الرسالة القشيرية، ص٣٩.

من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق سبحانه فيتكلم على ضمير الخلق[1].

والفراسة أداة فى القلب العارف وهى مما يخلقه الله فى قلب العبد وقد تكون من نعم الله على بعض عباده وإن كانت خفية[2] وهذه الآلة القلبية متعلقة بنفوس صافية مشرقة متطهرة من كل ما يحول بينها وبين صفاتها، وهى لذلك تدرك الغيوب حال اليقظة مثل إدراكها للغيوب حال النوم فى الرؤى الصادقة، فرؤى النفس المشرقة الصافية فى اليقظة لا تقل يقيناً عنها حال النوم، يقول فخر الدين الرازى: "إن جوهر النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فمنها ما يكون غاية الإشراق والتجلى، والبعد عن العلائق الجسمانية، ومنها ما لا يكون كذلك. وكما أن النفس تقدر على معرفة الغيوب فى وقت النوم، فكذلك النفس المشرقة الصافية قد تقدر على معرفة المغيبات حال اليقظة، والنفوس شأنها ذلك تكون أيضاً مختلفة فى هذا بالكم والكيف"[3].

وهذا النوع الإيمانى من الفراسة هو الذى أشار إليه "ابن القيم" باعتبارها الدرجة الثانية من فراسة الإيمان وهى فى نظره "فراسة تجنى من غرس الإيمان وتطلع من صحة الحال وتلمع من نور الكشف، وهذا

---

(١) المصدر السابق، ص١١٥.

راجع نيفين إبراهيم ياسين، التأصيل والتنظير فى دراسات نيكلسون للتصوف الإسلامى، مكتبة الإسراء، طنطا، ٢٠٠٧م، ص١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص١١٦.

(٣) محمد الرازى فخر الدين، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم، ص٢٣.

النوع على حد تعبيره، مختص بأهل الإيمان... ويعنى أن نور الكشف من جملة ما يولد الفراسة، بل أصلها نور الكشف، وقوة الفراسة بحسب قوة هذا النور وضعفه"[١] ويحذر ابن القيم من الفراسة الشيطانية أو الإلقاء الشيطانى "ففى حين يتحدث عن الإلقاء الملائكى فيراه تبشيراً وتحذيراً وإنذاراً، فإنه يرى الإلقاء الشيطانى تحزين وتخويف، وشرك، وصد عن المطالب، وهى الفراسة النادرة الطارئة، التى تسقط على لسان وحشى فى العمر مرة.. وهذا شيء لا يخلص من الكهانة وما ضاهاها لأنها لم تشر عن عين ولم تصدر عن علم، ولم تسبق بوجود، يريد بهذا النوع فراسة تجرى على ألسنة الغافلين الذين ليست لهم يقظة أرباب القلوب[٢].

وهكذا يجعل ابن القيم من الفراسة مستويات ثلاث، أولها فراسة باطلة طارئة تحدث فى القلوب الغافلة، وفراسة صادرة عن إيمان صحيح وكشف صريح، وأما الدرجة الثالثة فهى الفراسة السرية التى لم تجتلبها روية على لسان مصطنع تصريحاً أو رمزاً[٣].

وأما المتفرس فهو الذى يصيب مرماه ويحقق هدفه، وتكون الفراسة فى ابتداء حال المريد ظناً وعند العارفين يقيناً. يقول الحسين بن منصور: "وأما المتفرس فهو المصيب بأول مرماه إلى مقصده ولا يعرج على تأويل

---

(١) ابن القيم. مدارج السالكين. جـ٢، ص٤٩٤.

(٢) المصدر السابق. جـ٢، ص ص ٤٩١، ٤٩٢.

(٣) المصدر السابق. جـ٢، ص ٤٩٤.

فطن"، وقيل: فراسة المريدين تكون ظناً يوجب تحقيقاً، وفراسة العـارفين تحقيق يوجب حقيقة[١].

ويتحدث أحمد بن عاصم الأنطاكىَ عن المتفرسين فيراهم أشبه بمـن يتنصت على خفايا القلوب وأسرارها، ويرصد كل تقلباتها فيحذر منهم قائلاً: "إذا جالستم أهل الصدق فجالسوهم بالصـدق فـإنهم جواسـيس القلـوب، يدخلون فى قلوبكم ويخرجون منها من حيث لا تحسون"[٢].

والفراسة ألطاف خفية لا يحظى بها إلا من كان من أهلها، لذلك يحذر النبى من فراسة المتفرسين بقوله "اتقـوا فراسـة المـؤمن، ولـم يقـل تفرسوا"[٣]، فالفراسة تخص أهلها لذلك لا تصح الفراسة لمن كان هو فـى محل اتقاء الفراسة.

والقشيرى يقدم لنا العديد من الأمثلة الحية على فراسة المتفرسـين فيروى عن أنس بن مالك أنه قال: دخلت على عثمان بن عفان (ﷺ) وكنت رأيت فى الطريق امرأة تأملت محاسنها، فقال عثمـان (ﷺ) "يـدخل علـىَ أحدكم وآثار الزنا ظاهرة على عينيه، فقلت له أوحىَ بعد رسول الله!؟[٤]

(١) الرسالة القشيرية، بتحقيق د. عبد الحليم محمود، جـ٢، ص٣٨٩.

(٢) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٨٩.

(٣) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٩٠.

(٤) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٩٢.

والروايات على صدق فراسة المؤمن متعددة، وتحمل كثيراً من الصدق والعمق كما أنها تحمل معارف إيمانية، وعلوم لدنية، وأنوار إلهية تصب فى قلب المتفرس.

ثالثاً: الفراسة فى الفكر الصوفى المتفلسف:

إن أفضل من تحدث عن الفراسة بين الصوفية المتفلسفين هو "ابن عربى" الذى يفهم الفراسة باعتبارها رؤية بنور الله، وذلك المعنى يعود للحديث النبوى الذى يقول فيه النبى (ﷺ) اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، وهو معنى يتفق فيه مع القشيرى، والرازى وغيره من الصوفية، إلا أنه يجعل منه هذا المعنى خاصاً بالفراسة الإيمانية التى يشبهها بالنور الذى يكشف الظلام للعين البشرية، فهى عنده نور يكشف الأسرار المقدسة لعين البصيرة، يقول ابن عربى: "فأعلم أولاً أنْ الفراسة الإيمانية وبها نبدأ، أنها نور إلهى يعطاه المؤمن لعين البصيرة، يكون كالنور لعين البصر، وتكون العلامة فى المتفرس فيه كنور الشمس الذى تظهر به المحسوسات للبصر"(١).

والفراسة عند هذا الشيخ الأكبر خرق للعادة إذا ما تعلقت بإدراك العلوم. لذلك ميز الله بعض عباده بقوة الإبصار الخارق، وآخرين جعل لهم السمع قويا خارقاً يتعدى حدود المسموعات الطبيعية إلى المسموعات الغيبية، يقول ابن عربى: "فإذا تقرر هذا، وعلمت كيف رتب المدركات

---

(١) الفتوحات المكية. السفر الثانى، ص٢٣٥.

والادراكات.. فأعلم أن لله عباداً آخرين خرق لهم العادة فى إدراكهم العلوم، فمنهم من جعل الله له ما يدرك بجميع القوى من المعقولات والمحسوسات، بقوة البصر خاصة، وآخر بقوة السمع وهكذا بجميع القـوى، ثـم بـأمور عرضية بخلاف القوى من ضرب وحركة وسكون، قال رسول الله (ﷺ) "إن الله ضرب بيده بين كتفى فوجدت برد أنامله بين ثديى فعلمت علم الأولـين والآخرين"(١)(*).

ويرى "ابن عربى" أن العلم الحاصل بالضرب أو النفث فى الروع قـد يحدث بقوى غير معروفة، أو بغير القوى الطبيعية، ولهذا السبب اخـتص المتفرس بقوى غير عادية تمكنه من أن يعلم ما فى بواطن الآخرين، يقول الشيخ الأكبر: "إن ثمة سبباً آخر خلاف هذه القوى - يقصد القوى الطبيعية - تدرك به المعلومات - فقد تدرك العلوم بغير قواها المعتـادة - فحكمنـا على هذه الادراكات لمدركاتها المعتادة بالعادة من أجل المتفـرس فينظـر صاحب الفراسة فى الشخص فيعلم ما يكون منه أو ما خطر له فى باطنه أو ما فعل"(٢).

ويتحدث "ابن عربى" عن المعارف التى يتلقاها العـارف المتفـرس باعتبارها فيوضات ربانية أو حدس إلهى حامل لأشعة المعرفـة النورانيـة التى تشرق على قلوب العارفين.وتشرق هذه الأنوار على القلـوب تحـت الشروط التالية:

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص٣١٦.

* والحديث لم نجد له أصلاً.

(٢) الفتوحات المكية. السفر الثالث، ص٣١٧.

(١) يذكر الدكتور "أبو العلا عفيفى" أن هذه المعارف النورانية تحدث فى حالة من السلبية العقلية "Passivity of Mind"[(١)]، ويكون فيها الصوفى تحت تأثير حالة صوفية معينة، وهى تكمن فى مسكنها فى أعمق أعماق القلب البشرى.

(٢) ويرى البروفسور عفيفى، أن هذه الحالة هى حالة متعدية للعقل Beyond Reason[(٢)]، فإذا ما افترضنا قيام صراع بين العقل والقلب فإن العقل دائماً ما يضحى لصالح القلب. ويذهب عفيفى إلى أن "ابن عربى" إذ يعترف بصدق العقل أحياناً إلا أنه يرى أن هذا الصدق مصادفة لأن العقل يجب ألا يتدخل فى المعارف المقدسة أو يحاول تفسيرها.

(٣) وتحدث هذه المعارف الربانية والتجليات الإلهية فى شكل نور ينساب على كل جزء من أجزاء القلب فقط عندما يحصل الصوفى على درجة معينة من النقاء الروحى Spiritrll Purefication[(٣)] وهاهنا تنقشع الحجب التى تمنع القلب من أن يعكس المعارف الخالدة والكمالات الإلهية.

(٤) مثل هذه المعارف الغيبية Esoteric Knowledge هى خاصية بعض الرجال، ولا يمكن إنجاز مثل هذه المعرفة إلا بالقدر الذى يحقق فيه العارفون مراتبهم من الولاية. وطبقاً لنظرية "ابن عربى" فى الوحدة

(1) The Mystical philosophy of M. Ibnul Arabi, p.106.
(2) Ibid; p.106.
(3) Ibid; p.106.

الوجودية فإن الولىَ يولد ولياً A Saint is born a saint لذلك فإن الولاية ليست متاحة لكل الناس وكذلك تحقيق الولاية أو المعارف الغيبية الخفية. وكل هذا هو مما يعتمد على سبق القدر الإلهى.

وكل ما يقصده الشيخ الأكبر من الكشف او الإلهام هو ببساطة عبارة عن كشف الحجاب عن المعارف الكامنة وإيقاظ الوعى المقدس الكامن فى قلب العارف، وعندما يرفع الحجاب فإن عين القلب تشاهد كل شيء سواء كانت أزلية أو زمنية، حقيقية أو كامنة وكما هى فى شيئية ثبوتها in their state of latency[(1)].

(٥) والفراسة والمعرفة الحدسية مختلفان عن المعرفة التخيلية، وهى نوع من الشهود القلبى المباشر immediate vision للحقائق، وهى معرفة يخُص بها الله من يصطفى من عباده.

(٦) هذه المعارف مطابقة للمعرفة الإلهية، وإن بدا أنها من نوع مختلف إلا أنها واحدة، وهى تخص هؤلاء الذين حصلوا على مقاماتهم الصوفية حيث تنكشف المعارف الخفية وحيث يحقق العارف واحديته مع الله "essential Oneness with God"[(٢)] فى حال الفناء. والوصول إلى هذه الحال يصبح الحق سمعاً وبصراً للعبد وتتحول جميع الملكات إلى

---

(1) Ibid; p.107.

وشيئية الثبوت: تعنى عند "ابن عربى" ثبوت الأشياء فى العلم الإلهى وهى تمثل العين الثابتة لقوله كان غيبا فصار عينا – وكل ما تعين فى الوجود شيء، والوجود لا يتصف بالعدم لأن العدم نفى الشيئية والشيئية معقولة ثبوتا ووجودا. راجع د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، مادة شيئية، ص٦٦٨.

(2) Ibid; p.108.

ملكات إلهية، وتكون معرفة الله بالله. وترتبط هذه النظرية بنظرية "ابن عربى" فى الفناء. وبالرغم من أن المعارف الإلهية تأتى من خلال قنوات متعددة فى القلب، كالبصيرة، والوعىّ الصوفى العميق، والحدس الحاد، والفراسة الإيمانية إلا أن كل هذه المعارف تنبع من مصدر واحد، فالاشراقيون مثلاً يرون أن مصدر هذه المعارف هو ذلك النور الخالص الذى ينساب على الوجود الخالص. وتكون كل الحواس والملكات البشرية وسائط يفيض من خلالها النور ويتجلى لنفسه، ويشرق هذا النور على كل الكائنات الواعية وهو الشيء الوحيد الذى يكون ظاهر ومرئياً فى ذاته ويكون سبباً مباشراً لرؤية جميع الأشياء[1].

(٧) مثل هذه المعارف تكون غير قابلة للوصف "ineffable"، ولا يمكن معرفتها إلا عن تجربة مباشرة، كما لا يمكن نقلها بوضوح لشخص لم يخبرها، وهى ككل التجارب العرفانية الصوفية مباغتة وغير قابلة للوصف إلا لمن خبروها بأنفسهم؛ كما لا يمكن لأى شخص غير صوفى إدراك المعانى الكاملة لمثل هذا النوع من المعارف، وغالباً ما يستخدم الصوفية الاستعارات والألفاظ الغامضة للتعبير عن محتوى هذه الخبرة العرفانية.

(1) A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p.109.
ويبدو "ابن عربى" هنا متأثراً بالاشراقيين وبشدة. وكذلك هو يستخدم بعض مصطلحاتهم -راجع فصوص الحكم. جـ١. ص٥٧.

(٨) فى مثل هذه الخبرة العرفانية التى يعمل العقل مع القلب على تحقيقها يحصل الصوفى على معرفة كاملة عن طبيعة الحقيقة ويؤكد العقل على التسامى الإلهى "Transcendence of God"[١] كما أن الصوفى يرى من خلال التجلى الإلهى المقدس كيف أن الواحد يتخلل الكثرة، ويعرف بأى معنى يختلف الواحد عن الكثرة، كما يؤكد على التسامى والعظمة الإلهية، إنها رؤية مباشرة وتأكيد للإطلاق والتسامى الإلهى وهى لا تخضع لمقاييس العقل أو لقواعد المنطق أو الاستدلال إنها معرفة على غير مثال، ونور بارق وحدوس ثاقبة وفراسة عميقة مزودة بنور الإيمان.

وهكذا يمكن أن نستنتج أن "ابن عربى" يجعل من العالم الظاهر تجلياً لعالم الأعيان أو هو يجعل حركة الفكر، والقلب بين الأعيان والعالم الظاهر، ثم هو يحاول أن يجعل من العلم الإلهى أمراً ممكناً عندما تتحول الملكات البشرية إلى ملكات تعمل بتصريف إلهى فتدرك التجلى الخاص بالجوهر المقدس فى العالم المشاهد برؤية مباشرة أو شهود قلبى[٢].

---

(1) Ibid; p.109.
(2) Ibid; p.114.

والشهود عند "ابن عربى" هو المشاهدة نفسها فهو يستعملها على الترادف التام، والشهود يتم بالنور الذى يشرق على النفوس يقول الشيخ الأكبر "ولولا ما هى النفوس عليه من الأنوار ما صحت المشاهدة - والشهود الذاتى هو شهود الحق وليس المقصود به شهود ذات الحق تعالى فهذا محال وإنما هو شهود لنوره جل شأنه وهو سريع الزوال. راجع د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، مادة شهود. ص ص ٦٦٠، ٦٦١.

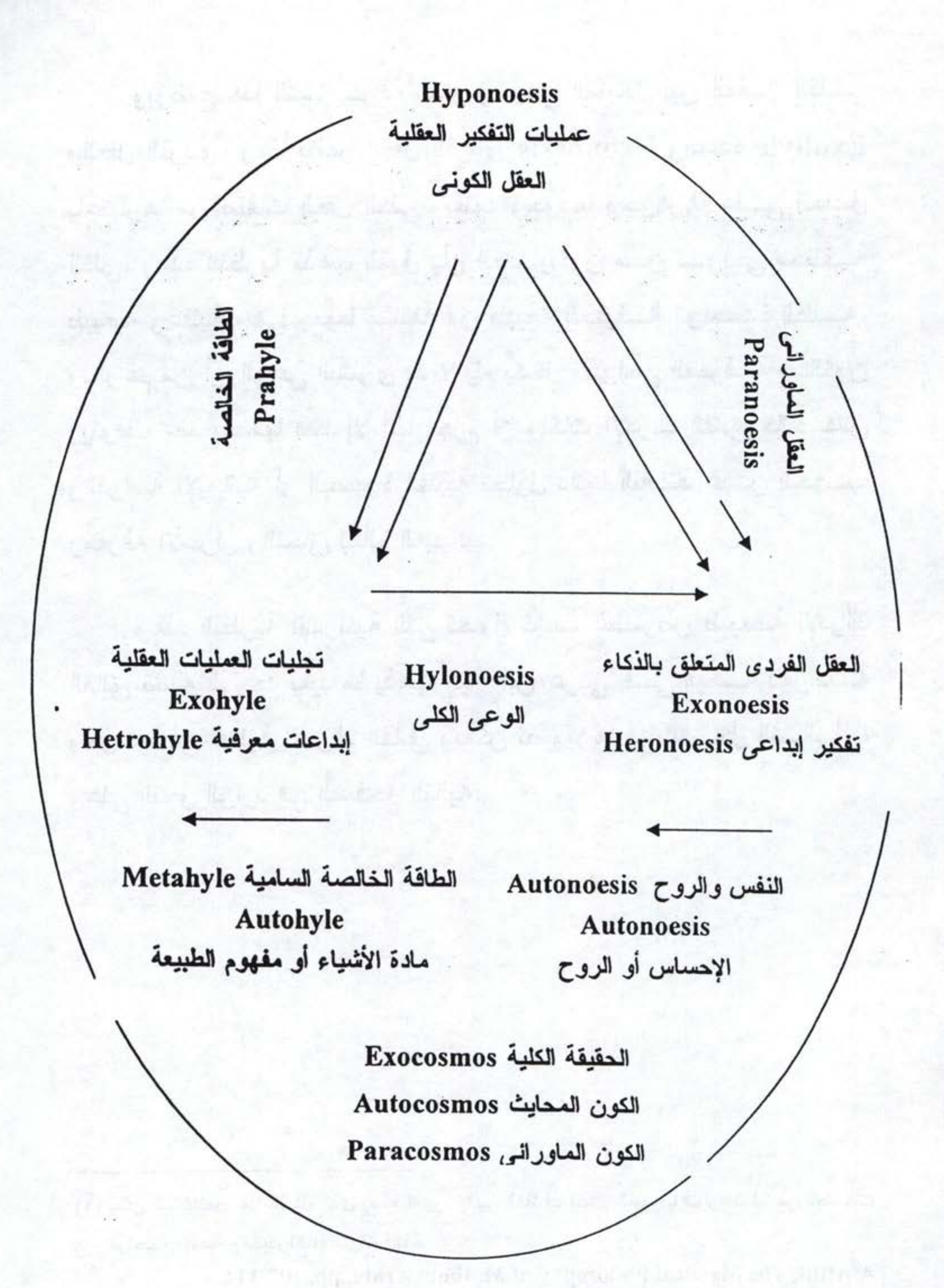
الفراسة ورؤى الوجود:

تفترض هذه النظرية - (التفكير المتسامى) أو الفراسة - أن عقولنا الفردية تنتج أفكاراً ذاتية وموضوعية تكوّن كل من عالمنا المادى والعقلى. بينما تكون المعارف المجاوزة للعقل هى مما لا يمكن الوصول إليه من خلال التفكير التحليلى أو المنطقى، بمعنى أنه يمكن تحصيل هذه المعارف من خلال الاتصال بالعقل الكلى Hyponoesis وعندما يتمكن الوعىَ المقدس Hylonoesis من عبور الحواجز المادية، وهى قدرة فى العقل تجعله يتجاوز التفكير المنطقى، كما تجعله يتوحد مع الحقيقة الكلية، والوصول إلى البنية الكلية للمعرفة عن طريق إتحاد العقل الفردى Exonoesis بالعقل الكلى، وهذا ما يحدث فى حالات التخاطر، والاستبصار، والفراسة، والحدس.

ويرسم "توم أرنولد Tom Arnold"[1]، صورة لحركة الفكر والحدس والإدراك الفائق وعلاقة هذه برؤى الوجود على النحو الوارد فى الصفحة التالية:

---

(1) Tom Arnold; URL. http. www. hypnosis


Hyponoesis
عمليات التفكير العقلية
العقل الكونى
الطاقة الخالصة
Prahyle
العقل الماورائى
Paranoesis
العقل الفردى المتعلق بالذكاء
Exonoesis
تفكير إبداعى Heronoesis
Hylonoesis
الوعى الكلى
تجليات العمليات العقلية
Exohyle
إبداعات معرفية Hetrohyle
النفس والروح Autonoesis
Autonoesis
الإحساس أو الروح
الطاقة الخالصة السامية Metahyle
Autohyle
مادة الأشياء أو مفهوم الطبيعة
الحقيقة الكلية Exocosmos
الكون المحايث Autocosmos
الكون الماورائى Paracosmos

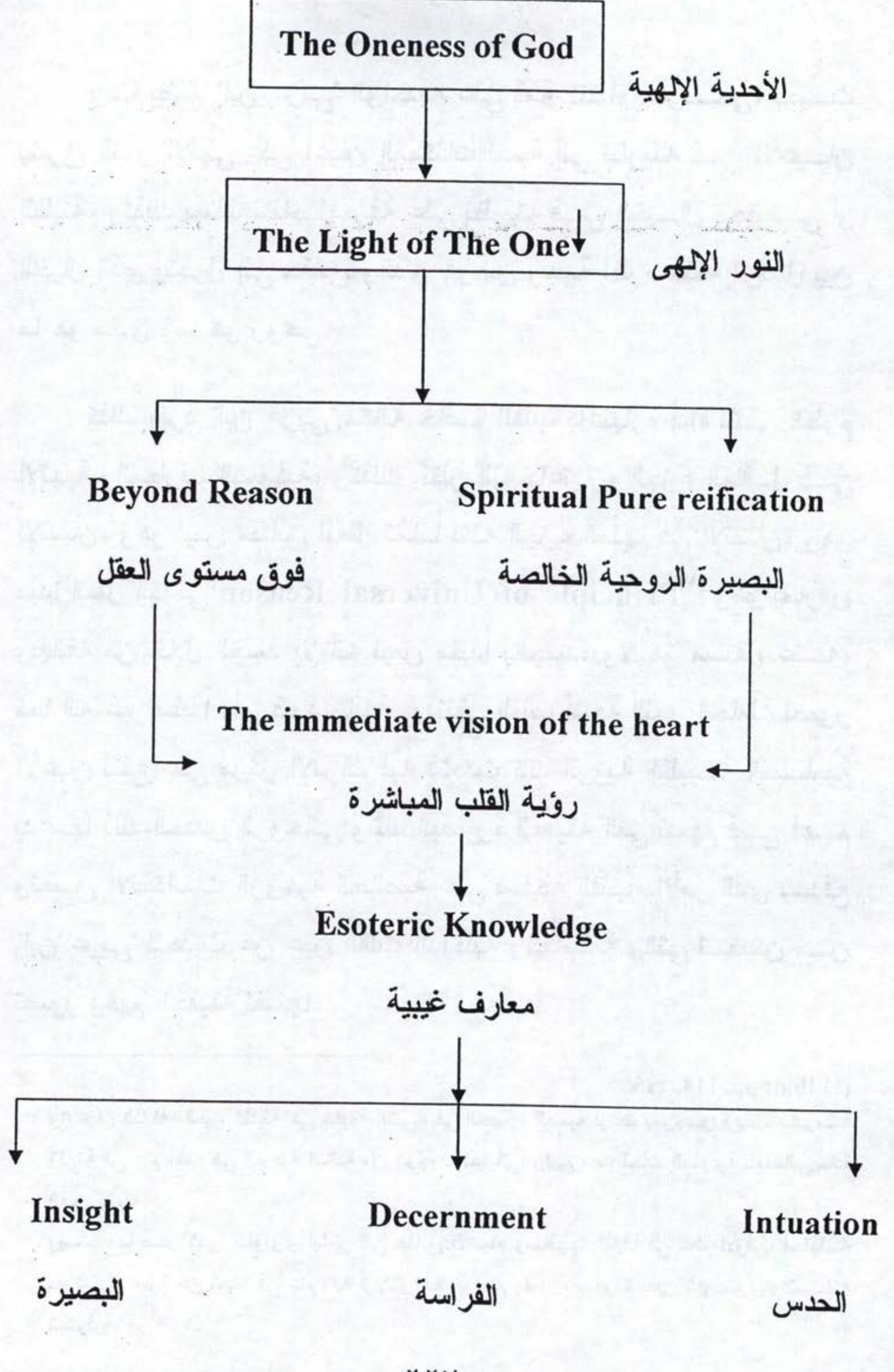
ويوضح هذا الشكل حركة الفكر والوعىَ المتبادل بين العقل الكلى والعقل الفردى، وهنا يظهر العقل الفردى Exonoesis والمادة Exohyle باعتبارها من صفات العقل الكلى ويعتمد وجودها وجوهرها على العقل الكلى، وهذه النظرية تذهب القول بأن العالم يتكون من نواحى مختلفة طبيعية وعقلية وهى جميعاً مشتقة من طبيعة الحقيقة الواحدة الكلية، وبالرغم من أن الوعىَ البشرى قد لا يلم بكل نواحى المعرفة بالكون ويتوقف عند بعضها فقط إلا أننا نجزم أن ملكات الإدراك الفائق كالحدس والفراسة الإيمانية أو البصيرة القلبية تحاول دائماً النفاذ عبر الحجب ومعرفة الأسرار واللحاق بعالم الغيب.

وهذه النظرية الإدراكية التى تحاول كشف غموض طبيعة الإدراك الفائق تشبه إلى حد بعيد ما يذهب إليه "ابن عربى" فى فهمه للفراسة وحركتها فى عملية الإدراك الفائق ويمكن تصويرها فى الشكل التالى[1]، وعلى النحو الوارد فى الصفحة التالية:

---

(١) يمكن استخلاص هذا الشكل الذى يضع النور الإلهى الكاشف لظلام الغيب باعتباره تجلياً من تجليات الواحدية الإلهية ومصدراً لكل معرفة فائقة.

A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, pp. 107-114.



The Oneness of God
الأحدية الإلهية
The Light of The One
النور الإلهى
Beyond Reason
Spiritual Pure reification
فوق مستوى العقل
البصيرة الروحية الخالصة
The immediate vision of the heart
رؤية القلب المباشرة
Esoteric Knowledge
معارف غيبية
Insight
Decernment
Intuation
البصيرة
الفراسة
الحدس

وهنا يضع "ابن عربى" الواحدية على قمة النظام العرفانى، بحيث يشرق النور الإلهى على أعيان الممكنات نسبة إلى نظريته فى الأعيان الثابتة، وكذلك يعتمد نظام المعرفة على نظريته فى الخيال الحقيقى أو الخيال الذى يتحول إلى حقائق والذى هو من وجهة نظره حلقة الوصل بين ما هو مادى وما هو روحى.

كذلك يفرد "ابن عربى" مكانة خاصة للقلب باعتباره أداة لتلقى العلوم الإلهية والمعارف الصوفية، وكذلك ينظر إليه باعتباره الجزء العاقل فى الإنسان، وهو ليس مطابق للعقل تماماً لكنه الجزء الملهم فى الإنسان، وهو مبدأ العقل الكونى Principle of Universal Reason[1] وهو يمارس وظائفه من خلال الجسد إلا أنه ليس مقيداً بالجسد، ولا هو مستقل عنه، كما أنه غير مقيداً بأى قيود مادية. ويتلقى القلب أشعة النور الحاملة لصور الأعيان لتقع على مركز الإدراك فيه فتحدث تلك الرؤية القلبية السامية يدعمها ذلك الحدس الروحانى وتلك البصيرة العميقة التى تسهم فى فهم وتعميق الانعكاسات الروحية الخالصة على صفحة القلب، الأمر الذى يدفع "ابن عربى" للحديث عن عين القلب الداخلية والغامضة والتى تتمكن من تصور وفهم الحقيقة نفسها.

---

(1) Ibid; pp. 114, 115.

والأعيان الثابتة: العين الثابتة هى حقيقة الشيء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة وثابتة فى علم الله وهى المرتبة الثانية من الوجود الحقيقى، راجع مصطلحات الصوفية للقاشانى مادة العين الثابتة.

ويستخدمها صدر الدين القونوى ليشير إلى حقائق الأشياء ونماذجها الثابتة فى العلم الأزلى، فحقيقة كل شيء عبارة عن تعينه فى علم ربه أزلاً. راجع إبراهيم ياسين، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية. ص١١٥.

ويحاول " ابن عربى" فى نظامه العرفانى أن يعقد صلة بـين العقـل الكونى والذكاء القلبى أو الفراسة أو ما يطلق عليه اصطلاح الروح العاقلة Rational Soul - كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى - وهذا تميزاً لـه عن العقل العادى لأنه من وجهة نظر ابن عربى عقل كونى مطابق للروحى الكونى Universal Soul ولكنه من ناحية المفهوم مختلف عنه[١].

وتظل الروح الكونية فى فكر هذا الصوفى المتفلسف أحوالاً فى العقل أو أحوالاً للعقل وليست أجزاءً للعقل كما أنها ليست أجزاءً للـروح الكليـة الكونية.

وفى النظام العرفانى لفعل الفراسة والذى قدمه توم آرنولـد " Tom Arnold" نلاحظ أنه يقتبس "ابن عربى" تقريباً فهو يجعل مـن الحقيقـة الواحدة أو الكينونة الكونية مصدراً لجميع الأشكال التى تظهر فى عالمنـا العقلى والطبيعى، كما تشير بشكل رمزى إلى العقـل الكـونى أو العـالمى World Mind[٢].

وهذا النوع من العلاقة بين العقل الكلى والعقل الفـردى يـدفع إلـى ظهور العقل الفردى مطابقاً للعقل الكلى بحيـث يكـون التجلـى العرفـانى والموضوعية والتحقـق بـالإدراك هـو مـن مفـردات العقـل الفـردى "Exonoesis"[٣].

(1) A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p.116.
(2) Tom Arnold; Metaphysical Principles of Hypnotics; URL http. www. Hypnosis.
(3) Ibid, http. www. hypnosis .

وخلال هذه العملية الإدراكيــة تنشــأ تلــك الملكــة الفائقــة" The Supremelatent Faculty" فى العقل الفردى الخالص لتكون قادرة على التعامل مع اعقد وأسمى العمليات الإدراكية وتلقى معلومات من العقــل أو التفكير المتسامى "Transrational Tninking Trancends"[١] والذى يتعدى حدود التفكير العقلى ويقود إلى احتمالات غير معلومة، وهنا يعــاود العقل الفردى الاتحاد بالعقل الكلى.

وقد تسمى عمليــة الإدراك الفــائق هنــا "بــالوعى الــذاتى Self Consciousness" أو الإدراك الــذاتى "Self awarness"، أو المعرفــة الذاتية "Self Knowledge"، وهو نوع من الوعىّ العميق الذى يجمع بين الإدراك العقلى والجوانب العاطفية الوجدانية، ويمثل الجانب العقلى فيه مــا نطلق عليه "العقل" أو الملكة العقلانية، ويمثل الجانب العاطفى فيه ما يعرفه بالإحساس أو بالروح، وكل هذا متعلق بمــا يعـرف بالتأمــل الــذاتى أو الاستبطان "Autonoesis- introspective"[٢].

ويعمل هذا النوع من الوعىّ وتلك العمليات العقلية من الفهم القــائم على الربط بين ما هو مادى وما هو عقلانى وبين ما هو عقلانى وما هــو وجدانى لتقدم لنا هذا الإدراك المتســامى أو مــا يعـرف بقمــة الــوعىّ Hylonoesis[٣] الذى يقوم على أساس من الجدل بين الطاقــة الروحيــة الخالصة والتفكير المتســامى Transrational Thinking ومعطيــات

(1) Ibid, hypnosis .
(2) Ibid, Autonoesis.
(3) Ibid, Hlonoesis.

العــالم المشــاهد Exohyle and Autohyle- and- Parahyle- "which reunits Exohyle with Hyponoses"[1] ويكون هذا الجــدل قائماً على أساس من الحدس الذى يوجد بين العقل الفردى والعقل الكــونى فى عملية يتم فيها الفصل بين الأشكال المتداخلة وكذلك يتم فيها التعــرف على عالم الأشياء الذى يصبح واحداً فى المطلــق، وهنــا يصــبح العقــل والعمليات العقلية والوجدانية المشتركة نوعاً من المبادئ المقدسة والمعقدة "Holistic Complexity Principle"[2] والتى تتضمن كــل الأنشــطة الواعية وغير الواعية مثل التفكير، والإحساس، والتصــور، والمشــاعر، والأحلام، والخيال، والإرادة، والقصد أو العزم والنية، والسلوك..الخ.

وهكذا يمكن القول أن "ابن عربى"[3] يجعل من نظريته فى المعرفــة الفائقة تأكيداً لنظريته العامة فى الوجود الواحد بحيث يبدو أن هناك عقــل كلى واحد أو عقل كونى هو مصدر كل معرفة وأن العقل الفردى لا يحصــل على معارفه إلا بالاتحاد بالعقل الكلى بحيث يصير واحداً وهو ما أكد عليــه توم آرنولد Tom Arnold أيضاً.

والآن ربما نكون فى موضع نفهم فيه ما يقصده "ابن عربى" بالاتحاد الصوفى بالله، وما هو المقصود بالرحلة إلى الله، أو ما هو المقصود بكشف

(1) Ibid, Parahyle.
(2) Ibid, Holistic Principle.
(3) A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, pp. 116-117.

الحجب أو الذكاء الخاص أو قوى الروح الكونية[١]، التى تعى نفسها كما تعى كل أجزائها من الأرواح الفردية.

وفيما يتعلق بمصطلح الاتحاد أو الوحدة فإن "د. عفيفى"[٢] يرى من وجهة نظره أن هذا المصطلح لا يفهم إلا بمدلول استعارى، فحقيقة الاتحاد الذى تكشف عنه نظريته فى المعرفة الفائقة هو اتحاد للروح الفردية بالروح الكونية والذى يمثل فى رأى "ابن عربى" الله نفسه.

ويبالغ "د. أبو العلا عفيفى"[٣] فى رد مذهب الوحدة الصارمة فى الوجود بين الله والإنسان إلى اتحاد الأرواح الفردية بالروح الكونية باعتبار هذه الوحدة حقيقة قائمة وما رحله الروح الفردية إلا من أجل التعرف على حقيقة الوحدة لا من أجل الاتحاد بالله لأن هذه الواحدية قائمة فعلاً، إلا أنه يؤكد على أن الإنسان لا يمكن أن يصير إليها كما أن الله لا يصبح إنساناً، كما أن عملية الاتصال المباشر مع الله أو الوحىَ المباشر يظل من الأمور الاستعارية دون أن يتحول إلى حقيقة واقعية.

إلا أننا لو أخذنا المصطلحات بالمعنى الحرفى فقد نعثر على ثنائية بين الله والإنسان أو بين العارف والمعرفة، أو بين الكاشف والمستكشف، ومن ثم فليس غريباً فى نظام "ابن عربى" العرفانى أن يستخدم مصطلح

---

(١) محيى الدين بن عربى، رسالة فى معنى النفس والروح، نشر آسين بلاسيوس، أعمال المؤتمر الرابع عشر للدراسات الشرقية، الجزائر، ١٩٠٥م، ص١٥٤.

(2) A Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p.117.

(3) Ibid; p.117.

العقل الأول بمعنى الروح الكونى "Universal Soul"[1]، كما أنه يستخدم مصطلح النفس العاقلة لتكون بمعنى الروح الكونى، ويكون القلب فى هذه الحالة هو العين التى يرى بها الله نفسه فى تجليه على القلب لا التجلى الإطلاقى بل التجلى على قدر سعة القلوب ذلك أن التجلى الإطلاقى خاص به جل شأنه.

ويبدو أن "ابن عربى" فى ظل نظامه الوجودى قد جعل مثل هذه القلوب القابلة للتجليات الإلهية خاصة بالإنسان الكامل أو بالكمل من أهل الله لأن الله هو مركز الوعىّ المقدس بالنسبة لهذه القلوب وجوهره[٢].

ويتحدث "صدر الدين القونوى" عن "العقل الكلى" أو "العقل الأول" شأنه شأن أستاذه "ابن عربى"، ويرى أن هذا العقل الذى يأخذ العلم مجملاً ترتسم فيهْ حقائق الأشياء على نحو تعينها فى العلم الإلهى أزلاً، والوصول إلى مرتبة العقل الكلى أمر متاح للعقول الفردية المقيدة لا بالاتحاد به ولكن بوجود مناسبة جامعة أو أمر مشترك بين العقلين مما يمكن العقل المقيد من الظفر بعلوم مركوزة فى العقل الأول أو الكلى.

يقول الدكتور "إبراهيم ياسين" - فى رصده لنوع المعرفة الفطرية عند صدر الدين القونوى-: "والوصول إلى مرتبة العقل الكلى أمر متاح

---

(1) Ibid; p.118.
(2) Ibid; p.119.

والارتسام لغة: الامتثال أو الانطباع والانتقاش، وهو مصطلح يقصد به تصوير المعقول بالمحسوس، وهو تصوير لحالة الوجود فى العلم الإلهى الأزلى من حيث أنه لم يكن وجوداً كما لم يكن عدماً. راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى. مادة رسم: راجع أيضاً إبراهيم ياسين، صدر الدين القونوى، ص١٠٤.

للعقل المقيد وذلك إذا كان هناك أمر جامع أو مناسبة جامعة بين العقلين، ولا يتأتى قيام مثل هذه المناسبة، الجامعة(*) إلا بترقى العقل الخاص بالإنسان الكامل فى مراتب الأكملية إلى أن يتمكن منة لقاء العقل الكلى فيستجلى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هى معلومة لله أزلاً"(1).

وهذا يعنى أن المعرفة الفطرية اليقينية خاصة بالكمل من أهل الله وأن مكاشفة العقول والقلوب لا تتم بالاتحاد بين المقيد والمطلق وإنما تتم بوجود مناسبة جامعة أو أمر مشترك يخول العقل المقيد الترقى إلى مرتبة العقل الكلى، يقول صدر الدين القونوى: "إن المعرفة التى تتم فى مرتبة الأكملية هى مما يقتضى مشاركة العقل الأول فى الأخذ عن الله وقبوله فيضه الأقدس بلا واسطة، وهو مختلف عن تعقل ذى النظر المنصبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية والمزاجية، فإنما يدرك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك(2).

وهكذا يلتقى "القونوى" مع أستاذه فى وصفه لحقيقة نظامه المعرفى ونظريته الوجودية ويكرر معظم مصطلحاته.

ويذهب "عبد الكريم الجيلى" (٧٦٧ - ٨٠٥هـ) إلى أن العقل الأول لا يعرف الله إلا بنور الإيمان، فمعرفة العقل المستفادة من الدلائل والبراهين

---

* والمناسبة الجامعة: هى كل أمر جامع بين شيئين أو أشياء تتماثل فى الاتصاف بأحكامه وقبول آثاره. راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص١٦٨.

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٥٣.

(٢) صدر الدين القونوى، رسالة فى الرد على نصير الدين الطوسى، مجموعة الرسائل المتبادلة بينهما، تحقيق د. إبراهيم ياسين، طبعة دار الوفاء، المنصور، ١٩٩٣م، ص٨٢.

هى معرفة محدودة ومقيدة بينما معرفة الإيمان مطلقة يقول "العقل الكلى لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به، لأن العقل لا يعرف الله إلا بنور الإيمان، وإلا فلا يمكن أن يعرف العقل من نظره وقياسه"(١).

والعقل الأول هو المحل القابل للنور الحامل للعلم الإلهى لأنه هو العلم الأعلى بالنسبة لله جل شانه، وهو ما حمل العلم مجملاً أى أنه إجمال ما جاء مفصلاً فى اللوح المحفوظ. والعقل الأول هو نور العلم الإلهى فى أول تنزلاته فى الأعيان، ويكون العقل الكلى هو ميزان العدل فى قبة اللوح المحفوظ، ثم أن العقل المعاش هو الذى لا يدرك إلا بآلة الفكر، وهو مقيد والعقل الأول مطلق لذلك لا طريق للعقل الكلى إلى العقل الأول لأن الأخير منزه عن الحصر، وهو محل صدور الوحىّ، يقول الجيلى: "إن العقل الأول هو محل الشكل العلمى الإلهى فى الوجود، لأنه القلم الأعلى، ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح وتفصيله، بل هو تفصيل علم الإجمال، واللوح هو محل تعينه وتنزله، ثم فى العقل الأول من الأسرار الإلهية ما لا يسعه اللوح، كما أنه فى العلم الإلهى ما لا يكون العقل الأول محلا له، فالعلم هو الكتاب المبين، واللوح مأموم بالقلم تابع له، والقلم الذى هو العقل الأول حاكم على اللوح مفصل للقضايا المجملة فى نواة العلم الإلهى المعبر عنها بالنون، والفرق بين العقل الأول والعقل الكلى وعقل المعاش، أن العقل الأول هو نور علم إلهى ظهر فى أول تنزلاته العينية الخلقية، وإن شئت قلت أو تفصيل الإجمال الإلهى، ولهذا قال (ﷺ) "إن أول

---

(١) عبد الكريم الجيلى. الإنسان الكامل، جـ٢، ص٢٩.

ما خلق الله العقل"(*) فهو أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية، ثم أن العقل الكلى هو القسطاس المستقيم.. وهو المدركة النورية التى ظهر بها صور العلوم المودعة فى العقل الأول[1].

فكان العقل الكلى يستفيد العلم من القلم الأعلى، فالعلم مجمل فى العلم مفصل فى العقل الكلى، والقلم الأعلى هو مصدر الوحىَ القدسى بينما "العقل الكلى" هو ميزان العدل، وله كفتان أو جناحان أحدهما الحكمة، والثانية القدرة، وله طرفان أحدهما يتصل إلى الإرادة الإلهية، والثانى إلى المقتضيات الخلقية، العقل الكلى لا طريق له إلى العقل الأول لأن العقل الأول منزه عن القيد.. وعن الحصر.. بل هو محل صدور الوحى القدسى إلى مركز الروح النفسى، والعقل الكلى هو ميزان العدل للأمر الفعلى، وهو

• "أول ما خلق الله العقل" حديث ليس له طريق يثبت كما قال الحافظ بن حجر، ففى كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للحافظ محمد مرتضى الزبيدى ما نصه: "ثم قال العراقى: أما حديث عائشة فرواه أبو نعيم فى الحلية قال: أخبرنا أبو بكر عبد الله بن يحيى بن معاوية الطلحى بإفادة الدارقطنى. عن سهل بن المرزبان بن محمد التميمى، عن عبد الله بن الزبير الحُميدى، عن ابن عيينة. عن منصور. عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله (ﷺ): :أول ما خلق الله العقل" فذكر الحديث، هكذا أورده فى ترجمة سفيان بن عيينة ولم أجد لإى إسناده أحدا مذكورا بالضعف، ولاشك أن هذا مركب على هذا الإسناد ولا أدرى ممن وقع ذلك، والحديث منكر. قلت: ولفظ حديث عائشة على ما فى الحلية قالت عائشة: حدثنى رسول الله (ﷺ) أن أول ما خلق الله العقل، قال: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال: ما خلقت شيئاً أحسن منك، بك آخذ وبك أعطى. قال أبو نعيم: غريب من حديث سفيان ومنصور والزهرى لا أعلم له راوياً عن الحميدى إلا سهلا، ونراه واهياً فيه". انتهت عبارة مرتضى الزبيدى. وقال الحافظ العراقى فى تخريج الإحياء بعد إيراده هذا الحديث ما نصه: "رواه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين" انتهى كلام العراقى.

http:/www.sunna.info/lessons/islam6/9html.

(١) المصدر السابق. جـ٢، ص٢٨.

منزه عن الحصر بقانون دون غيره، بل ووزنه للأشياء كل على معيار، وليس للعقل المعاش إلا معيار واحد وهو الذكر، وليست له إلا كفة واحدة وهى العادة، وليس له إلا طرف واحد وهو المعلوم، وليس له إلا شوكة واحدة وهى الطبيعة بخلاف العقل الكلى فإن له كفتين أحداهما الحكمة الثانية القدرة، وله طرفان أحداهما الاقتضاءات الإلهية والثانى القوابل الطبيعية، وله شوكتان أحداهما الإرادة الإلهية والثانية المقتضيات الخلقية[1].

ولكل هذه الخواص فإن للعقل الكلى ما يرفعه إلى مستوى القوابل الحقية من ناحية والمقتضيات الخلقية من ناحية أخرى فهو حق وخلق، وهو يتصرف فى الأكوان على النحو التالى:

١- العقل الكلى لا يحيف ولا يظلم ولا يجوز عليه الانحراف عن القسطاس المستقيم.

٢- يأخذ العقل الكلى العلم عن العقل الأول، بينما يتلقى العقل الأول العلم من النور الإلهى.

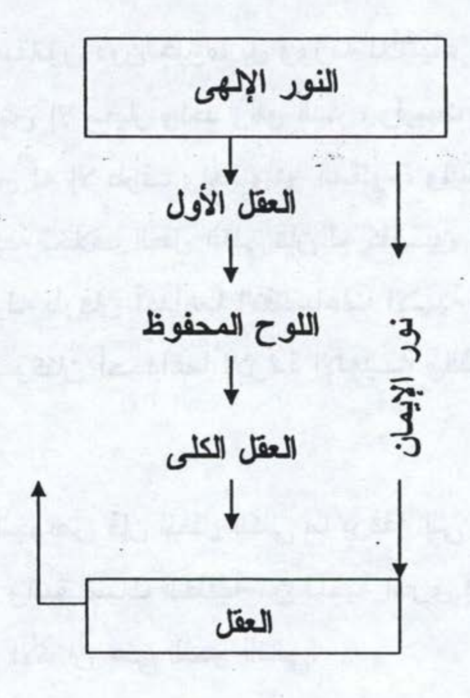
٣- يأخذ العقل الكلى العلم من اللوح المحفوظ بقانون الحكمة ومعيار القدرة.. لا يكاد يخطئ إلا فيما خفى فى علم الله.

٤- العقل الكلى لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لأن العقل لا يعرف الله إلا بنور الإيمان[2].

---

(١) المصدر السابق. جـ٢، ص٢٨.

(٢) راجع المصدر السابق. جـ٢، ص ص ٢٨، ٢٩. =



والواقع أن كلاً من "الجيلى" وأستاذه "ابن عربى" ينظرون إلى العقل الأول على أنه الإنسان الكامل أو الإنسان الذى له صورة الحق، يقول ابن عربى: "فلما خلق الله الإنسان الكامل أعطاه مرتبة العقل الأول وعلمه ما لم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التى هو الوجه الخاص له من جانب الحق.. فلم تظهر صورة م

وجود إلا بالإنسان والعقل"[1].

= راجع أيضاً، منصور الشطى، تأنيس الإنسان، دار بلال بالمنصورة، ٢٠٠٣م، ص١٢٥.

(١) ابن عربى، إنشاء الدوائر، طبعة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، ص ص ٥١، ٥٢.

والعقل الأول المنسوب إلى محمد (ﷺ) هو الذى خلق منه جبريل فى الأزل، فكأن سيدنا محمد كان أباً لجبريل، وأصلاً لجميع العوالم، وهى نظرية فى قدم النور المحمدى[١].

وهكذا أيضاً نجد أنفسنا بصدد نظرية تتحدث عن عقل كونى يحمل العلوم جميعها، وهو أول متعلم قبل العلم بالتعلم، فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علمه فى اللوح المحفوظ الذى خلقه فسماه قلماً[٢] ولأن القلب هو النور الأزلى والسر العالى المنزل فى عين الأكوان، وروح الله المنفوخ فى آدم فإنه يكون محلاً للعلم ووسعاً للمعرفة بالله كما قدمنا عند حديثنا عن القلب، وبه ومن خلاله يحدث الكشف الذى يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى وبه ينشأ العقل الذى يعقل عن الله - فالعقل والقلب يشكلان حقيقة واحدة أو كما يقول "ابن عربى" الحقيقة القلبية الإلهية الأحدية الجمعية الكمالية والمرآة المجلية التى وسعت الحق سبحانه[٣].

فكأن كمال المعرفة ودقة الفراسة لا تتم بالعقل وحده إنما يتعاون مع العقل قلب عاقل مستنير بنور الله به يتمكن من النفاذ عبر الحجب والوصول إلى منازل الغيب.

---

(١) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢. ص ص ٢٩، ٣٠.

(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية، جـ٢، ص٣٣٩.

(٣) المصدر السابق. جـ٢. ص٣٠٩.

رابعاً: الفراسة والمتفرسون:

الفراسة كما أتضح لنا فيما سبق هى الفراسة الإيمانية الصوفية التى تطور طريقة للتعقل والتفكير قائمة على أساس من العلاقة الوثيقة بين العقل والقلب بحيث يمكن أن نصف هذه الطريقة بأنها سامية ومجاوزة للعقل Transrational.

وتتعامل الفراسة مع كل أشكال المعلومات المتاحة فى الكون وتطور حدساً عميقاً "A higher form of thinking intuition"[(١)] وهذا يقطع بوجود رابطة بين كل كائن بشرى والحقيقة الكلية الكونية، فلسنا منفصلين عن الحقيقة، ولكننا فى الواقع على اتصال بكل أشكال المعرفة بل وكل شيء فى الكون - وفى ظل هذه الفروض ألا يمكننا القول أن العقل قادر على التعامل مع كل أشكال الحقيقة فى الوجود.

والفراسة هى النور الذى يشرق على القلوب حاملاً معه أشعة المعرفة، وهى حياة القلوب كما قدمنا وكما جاء فى قوله جل شأنه **﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به﴾**[(٢)] وفراسة الصوفية خاصة بعباد سماهم رب العزة الربانيون. لقوله جل شأنه **﴿كونوا**

---

(1) Tom Arnold; Transrational thinking; htt. www. Hyponoesis, org.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٢٢.

ربانيين﴾[1] يعنى علماء حكماء متخلقين بأخلاق الحق نظراً وخلقاً، وهم فارغون عن أخبار الخلق والنظر إليهم والاشتغال بهم[2].

وهذه الفراسة تتكون للعبد بحسب قربه من الله، فإن القلب إذا قرب من الله انقطعت عنه معارضات السوء المانعة من معرفة الحق وإدراكه وكان تلقيه من الله، واستنارته على قدر قربه.

ومن الفراسة ما قاله أبو بكر لعائشة(ﷺ) فى مرض موته وزوجته حامل: "إنما هما أخواك وأختاك، وبطن خارجة أراها جارية، فأخبر بأن فى بطن امرأته جارية وكان كما قال (ﷺ)"[3].

ومن أعجب ما حكىّ فى شأن الفراسة وتواترت به الأخبار عن عمر بن الخطاب (ﷺ) نداءه وهو على المنبر فى أثناء خطبة الجمعة يا سارية الجبل - فجاء بعض الصحابة إلى علىّ وقالوا له، بينما عمر اليوم يخطب إذ ترك خطبته وقال يا سارية الجبل ثم عاد إلى خطبته، فقال علىّ: ويحكم دعوا عمر فإنه ما دخل فى شيء إلا كان له المخرج منه، فبعد ذلك قدم سارية واخبر عن ذلك اليوم أنه سمع نداء عمر فى الوقت الذى ناد فيه عمر"[4].

---

(١) آل عمران، آية ٧٩.

(٢) الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، جـ٢، ص٣٩٤.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى، لطائف المنن والأخلاق، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢، ص٦٧.

(٤) المصدر السابق. ص٦٧.

ويحكى عن "علىّ بن أبى طالب" أنه أرجف بالكوفةَ أن "معاويةَ" قد مات فقال (ﷺ) إذ بلغه ذلك: "والله ما مات ولن يموت حتى يملك ما تحت قدميَ هاتين... وإنما أراد ابن هند أن يستثير علمى فيهْ، فمن يومئذ كاتب أهل الكوفة معاوية وعلموا أن الأمر صائر إليه[1] وهكذا تقطع الفراسة المسافات وتطوى الأزمنة لتحظى بعلوم الغيب، وأنوار المعرفة.

ويحكى عن "أبى بكر" (ﷺ) أنه كان أعظم الأمة فراسة وبعده"عمر بن الخطاب، ووقائع فراسته مشهورة ذلك أنه ما قال لشيء أظنه كذا إلا كان كما قال، ومن أدت الوقائع ما جاء موافقاً لربه فى مواضع مشهورة.

فمن ذلك انه قال "يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾، وقال يا رسول الله لو أمرت نساء المسلمين أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله (ﷺ) نساؤه فى الغيرة فقال لهن عمر: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن، فنزلت كذلك، وشاوره رسول الله (ﷺ) فى أسارى يوم بدر فأشار بقتلهم ونزل القرآن بموافقته[2].

وقال "مالك" عن "يحيى بن سعيد" بأن "عمر بن الخطاب" قال لرجل "ما اسمك قال جمرة، قال ابن من؟ قال ابن شهاب، فقال ممن؟ قال: من

---

(١) المصدر السابق، ص٦٧.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، جـ٢، ص ص ٤٨٥-٤٨٩؛ راجع أيضاً مادة فراسة على موقع جوجال (الفراسة .WWW). والآيات من سورة البقرة آية ١٢٥.

﴿وآية ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض﴾ من سورة الأنفال، الآيات ٦٧، ٧٠.

الحرقة: قال أين مسكنك؟ قال بحرة النار، قال أيها؟ قال بذات لظى فقال عمر: إدرك أهلك فقد احترقوا، فكان كما قال"[1].

وأصل هذا النوع من الفراسة الحياة والنور اللذين يهبهما الله تعالى لمن يشاء من عباده فيحيا القلب بذلك ويستنير كما قدمنا.

خامساً: الفراسة والحدس: Transrational Thinking and Intuition

إن طبيعة التفكير العقلى المتسامى أو "الفراسة" يجب أن تُفهم من خلال مفهوم الحدس الوجدانى، فهو فى الواقع طريقة للتفكير وليس قضية مشاعر عند مستويات عليا، وهو أيضاً مما يقود إلى انفتاح البصيرة والفهم، وكذلك يؤدى إلى مزيد من المعارف المقدسة، مثل هذه الطريقة من التفكير يمكنها أن تتعامل مع أى نوع من المعلومات الكونية دون الحاجة إلى استخدام الوسائل العادية للمعرفة، ومع ذلك فيجب أن ندرك أن التفكير المتسامى أو الحدس الذى يقود إلى التفرس ليس أداة عقلية نمتلكها جميعاً، وإنما هو ملكة تحتاج إلى التطوير والإيقاظ.

إن الحدس أو الفراسة صوت داخلى يخبرنا أو يدلنا على الإجابة الصحيحة لأسئلتنا. وقد يتم تجاهل هذا النوع من الحدوس إلا أن هناك العديد من الطرق التى تنميه وتطوره.

---

(١) المرجع السابق، مادة الفراسة، ومدارج السالكين، جـ٢، ص ص ٤٨٥-٤٩٤.

"والتفكير المتسامى ليس شيئاً يحدث دون تحكم أو سيطرة مثل الحدس، أو الحس الباطنى **Hunches** أو التخاطر **Telepthy**الخ وهذه الأحداث تقع دون وعىَ وبعد جهد شاق من التركيز والتأمل. مع ذلك فالتفكير المتسامى أو الفراسة تحظى بمعرفة الحقيقة دون جهد وباستخدام ذاكرة لا متناهية **Infinite memory** كما يذكر "توم آرنولد **Tom Arnold**"(١).

وأما العلاقة بين هذا النوع من الحدوس والتجربة الصوفية فإنها تكمن فى أن هناك طريقتين لتحصيل الفهم بالطبيعة اللامتناهية للحقيقة "**Ultimate nature of Reality**"(٢) من خلال أساليب من التأمل، أو التجربة الصوفية، ومن المعروف أن العقل فى مثل هذه الحالات يعجز عن التعامل مع اللانهائية والإطلاق لذلك يقف العقل عاجزاً ويفسح المجال لقوى كامنة فى القلب أو هو يتعاون مع القلب فى الوصول إلى غايته لذلك يقال أن التجربة سلبية كما يذكر "وليم جيمز **William James**"(٣) فى كتابه تنوع الخبرة الدينية.

وبالرغم من أن "توم آرنولد" وغيره من الكتاب الغربيين يعتقدون أن الحدس أو الفراسة عملية عقلية فى مجملها إلا أنه يفسح المجال للاعتقاد بوجود نوع من الوعى الصوفى وعمليات متعاقبة أو متبادلة من الخبرة

---

(1) Tom Arnold; Introduction to Transrational Thinking; URL http/WWW. Hyponoesis org.
(2) Ibid, WWW. Hyponoesis; org.
(3) William James, The Varieties of Religious Experience; Mysticism; p. 493.

الصوفية والتأمل، فعندما تنكشف الحقيقة فى هذه الحالة فإنها تصبح ذات طابع صوفى يتضمن إحساس غامر بالواحدية Oneness والأزلية[1].

وقد كتب الفيلسوف الألمانى "شلنج Schelling" يقول أن ما نطلق عليه اصطلاحاً "الحدس العقلى" هو ما يعتقد أفلاطون أنه إدراك مباشر للبصيرة Insight وهى بالتحديد طريقة تتجاوز طرق التحليل والتفكير العقلية[2].

والواقع أن الحل الأمثل لمعرفة طبيعة الحدس أو التفكير المتعالى وعلاقة هذا بالفراسة يكمن فى التعرف – على ما تقوله البوذية – فى تعريفها للحكمة السامية "Maha Praja"، والعاطفة السامية " Maha Karuna" باعتبارهما قدمان تسير عليهما هذه الحكمة، والواحدة منهما تفقد وظائفها إذا عملت وحدها دون الأخرى، لأن المعرفة كالإنسان تسير على قدمين، فالعقل وحده يولد الشهوة والوهم، والقلب هو مصدر المعرفة لأنه صوت العرفان، وأكبر من العالم، وهو قانون الانسجام الأبدى، إنه الوجود الذى لا شاطئ له إنه نور الحق الدائم، إنه الملائم لكل شيء[3]، وهذا هو ما يعرف فى البوذية بقانون الأرهات أو الأرهات المثالى " Arhat Ideal"[4] أو النموذج العاطفى الذى يعنى بتطهير العقل والقلب والسمو بهما. فالعقل والقلب هما قدمان تسير عليهما المعرفة البوذية، وهذا هو

---

(1) Tom Arnold, WWW. Hyponoesis org.
(2) Ibid, WWW. Hyponoesis; org.
(3) Christmas Humphrey, Exploring Buddhism, Great Britain; London, 1984; The Head and The Heart; pp. 80-85.
(٤) إبراهيم ياسين (الدكتور)، الفكر الشرقى القديم، المنصورة، مطبعة بلال، ٢٠٠٧م، ص٤٦.

السائد لدى صوفية الشرق والغرب غالباً وهذا هو ما عبر عنه "توم آرنولد" عندما قال "إن التفكير المتسامى هو اتحاد بين قدرة أو طاقة عقلية تحليلية موجودة لدى معظم الناس وقوة الحدس الخلاقة الموجودة فى العقل.. وهذه التوليفة هى ما يمكن أن يقدم لنا تلك الحاسة المقدسة التى يحظى بها العقل عندما تتخطى حدود التفكير العقلى وحدود التصورات إلى آفاق فوق مستوى التفكير العادى.."[١].

ويذهب "توم آرنولد" أيضاً إلى أن التفكير المتسامى أو المتفرس أعلى من الحدس، وأن فى استطاعة العقول التى تستخدم هذا النوع من التفكير الذى يتعامل فى مجالات دينية ومقدسة الحصول على أى معلومة مجهولة مهما كانت وبمنتهى البساطة وبشكل مباشر ودون الحاجة إلى استخدام الحدس أو صنوف الوعىَ، وإنما تصب المعرفة الآتية عن هذا الطريق فى آذان هؤلاء المتدينين مباشرة لتكشف عن الطبيعة الكلية للمعرفة[٢].

و"توم آرنولد" هنا لا يتحدث عن معرفة صوفية بقدر ما يتحدث عن طريقة لإدراك الحقيقة من خلال التفكير العقلى وليس من خلال التجربة أو دروب الوعىَ، وهذا النوع الممزوج من العرفان يتعدى كل حدود المعرفة المنطقيةَ، والتفكير المنطقى، وهو من نوع التفكير أو المعرفة المقدسة، وهذا يعنى أننى عندما أريد أن أعرف أى شيء فى الكون فأنا أستطيع أن أفعل ذلك مباشرة من خلال عملية التفكير المتسامى أو الفراسة.

(1) Tom Arnold; Transrational Thinking, WWW. Hyponoesis org.
(2) Ibid, WWW. Hyponoesis; org.

على أن صوفية المسلمين من أمثال "صدر الدين القونوى" يرفضـون أن تكون المعرفة اليقينية هى مما يحظى به العارف عن طريق الفكر، بـل هم يشككون فى إمكانية أن يصل الفكر إلى اليقين المطلق، "والقونوى" يميل إلى الأخذ بالمعرفة النظرية التى تتم دون برهان أو أحكام عقليـة، يقـول: "وأما القانون الفكرى المرجوع إليه عند أهل الفكر فهم مختلفون فيه أيضاً من وجوه.... وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم، وثانيها فـى حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا بأنه لازم، وثالثهما اختلافهم فـى الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه من حيث أن الجزء النظرى منه ينتهى إلى البديهى، ومن حيث أن الفطرة السليمة كافية فى اكتشاف العلوم ومغنية عن القانون[١] ففى المعرفة اليقينية عنده جزء فطـرى غيـر مكتسـب لا يخضع لقوانين الفكر وصدقها معلق على اليقين الضرورى، يقول "القونوى" أيضاً: "فالمعرفة اليقينية أحد جزئيها غير مكتسب وأن المكتسب منه إنمـا يحصل بغير المكتسب[٢].

ويحلل "توم آرنولد" عملية التفكير المتسامى أو الفراسة باعتبار أنها اتحاد للعقل الفردى بالعقل الكلى، وهى أيضاً اتحاد بـين الحقيقـة الكليـة والعقل الكونى، والحقيقة الفردية والعقل الفـردى. " Exonoesis With Hyponoesis "[٣] شأنه فى ذلك شأن "ابن عربى" كما قدمنا فإن هذا يُمكن العقل من التعامل مع معلومات ليست مخزونة فى العقل فقط وإنما يتعـدى

(١) صدر الدين القونوى، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣١٠هـ، ص١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٨.

(3) Tom Arnold, WWW. Hyponoesis org.

هذا إلى معلومات قد تكون فى عقول أخرى وهو ما يشير إلى وجود ملكة فى العقل تتعامل مع كل أنواع المعلومات وفى حالة الإدراك الصوفى فإن هذه الملكة تدرك الحقيقة المطلقة.

ويذهب "أبو حامد الغزالى" فى "معارج القدس" إلى أن الحدس هو خاصية النبوة، وهو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل الحدس بالتعلم ويتأدى بالتعليم إلى الحدس(١).

ويمزج "الغزالى" بين المعانى الفلسفية والمعانى الصوفية فى فهمه لقوة الحدس إذ يرى أنه غير الفكر لأن الفكرة فى نظره هى حركة النفس فى المعانى مستعيناً بالتخيل، وأما الحدس فيخص أصحاب النفوس القوية المستضيئة بضوء الفطرة الذى يعمل فى العلوم دون الاستعانة بالفكر، يقول: "والفرق بين الحدس والفكر أن الفكرة هى حركة النفس فى المعانى مستعيناً بالتخيل فى أكثر الأمور يطلب بها الحد الأوسط وما يجرى مجراه مما يقاربه إلى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه.. وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة بأن يعلم العلة فيعلم المعلول أو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعة... وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق وقد يكون من غير طلب واشتياق بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة فى نفسها فيحصل له العلوم ابتداء كأنه ما تخلى إلى اختياره يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ولو

---

(١) أبو حامد الغزالى، معارج القدس، ص١٦٠.

لم تمسسه نار الفكرة، ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر فى نفس العلم ولا فى سببه(١).

وسبب هذا العلم هو الاتصال بالعقل الفعال أو الملك المقرب ويحدث دون اختيار من العبد بل هو له هبة واصطفاء، لأنه مقرون بالوحى والإلهام، يقول "الغزالى": "وسبب العلم العقل الفعال أو الملك المقرب ولكن لا يفارقه فى جهة زوال الحجاب وإن ذلك ليس باختيار العبد ولم يفارق الوحىّ الإلهام فى شيء من ذلك بل فى مشاعره الملك المفيد للعلم"(٢).

ولما كان هذا العلم مقرون بالوحىّ والإلهام فإنه يُكَّون خاصية عقل النبى الذى وضعه "الغزالى" فوق العقول جميعاً بل جعل منه عقلاً حاكماً للعقول ومتصرفاً فيها، وبالغاً بها أعلى درجات الكمال، يقول "عقل النبى فوق العقول كلها وحاكم عليها ومتصرف فيها ومخرجها من القوة إلى الفعل ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها"(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص١٦١.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٦٢.

وتحدث الفراسة وتقع الحدوس عندما ترتقى الأرواح، فالروح الحسى يرفع ما فى حضرته إلى حضرة الروح الخيالى. ثم يرفع الروح الخيالى ما فى حضرته إلى حضرة الروح العقلى، ثم يرفع الروح العقلى ما فى حضرته إلى حضرة الروح الفكرى ثم يرفع الروح الفكرى ما فى حضرته إلى حضرة الروح القدسى بذلك يقرع العبد باب اليقين وتنفتح له أبواب الملكوت، والروح القدسى هو الروح الأكبر يتجلى فيه من لوائح الغيب ما لا يتجلى فى الروح العقلى لأن الروح القدسى من وراء حجاب.. فإذا رقى الروح القدسى إلى حضرة القدس اتصل السر بالأسرار، وعرفت الأشياء بمعرفة الجبار. وتجلت لوائح الأنوار وإلى هذا الصنف الإشارة بسر قوله تعالى ﴿يهدى الله لنوره من يشاء﴾ =

وأفضل أنواع الحدوس تلك التى اختص بها من استقامت همته، وأوتى قوة متحلية تصل به إلى الاتصال بالنفوس السماوية بعد أن أسقط العالم المحسوس وتعلق بعالمه الذى انتقش فى نفسه، فأصبح له الكون كله صورة باطنه يطلبها من الداخل، يقول "فأفضل النوع البشرى من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلاً، وأوتى للقوة المتخيلة استقامة وهمة، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة فيصير العالم وما يجرى فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة حتى ينتهى إلى درجة النفوس السماوية"(١).

وهؤلاء الواصلون إلى مراتب النفوس السماوية هم الذين تحلوا بمحمود الأخلاق، وتجنبوا الرذائل والشهوات، وزكوا نفوسهم وطهروها من الخبائث والأعمال الدنية، يقول "الغزالى": "والذى يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين مجتنباً عن الرذائل ودنيات الأمور فهو ذو معجزة من الأنبياء،

=وهذا مقام الواصلين من خصوص العارفين. وفى هذا المقام يكون العارف ذاته سراجاً ويكاد أن يستغنى عن الاستمداد إلا من رب العزة وإليه الإشارة بقوله ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾. راجع: أبى القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجانى. قطب العارفين فى العقائد والتصوف، تحقيق محمد الديباجى. بيروت. ص١٢٢.

(١) المصدر السابق. ص١٦٥.

أى من يدعى النبوة ويتحدى بها تكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبـوة أو كرامة من الأولياء(١).

فقرن "الغزالى" بوضوح بين علوم الذوق وعلوم الفكر، لقوله "فـإذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد"(٢).

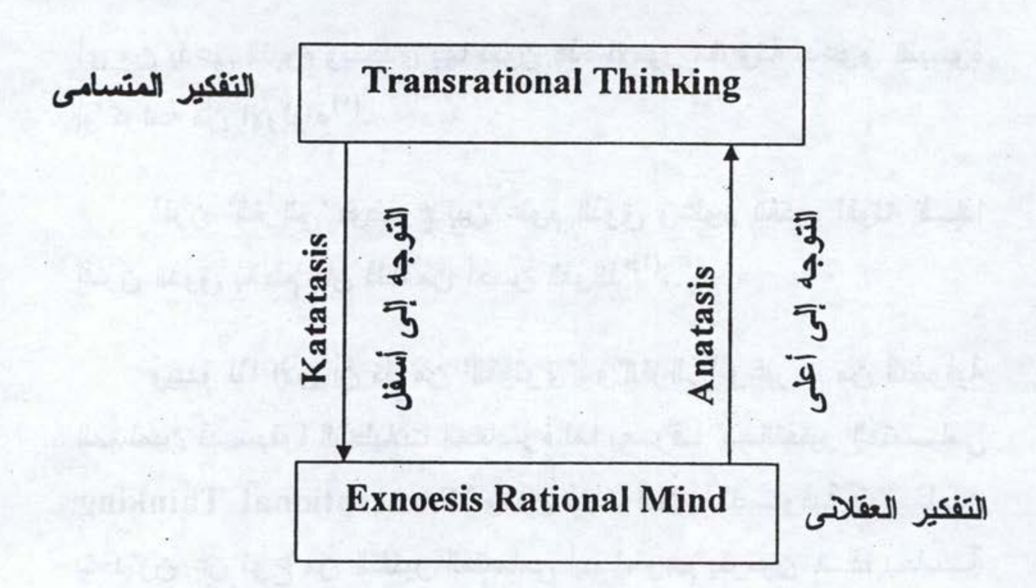
ويبدو لنا الآن أن كل من "القونوى"، و"الغزالى" وغيرهم من الصوفية المسلمين قد سبقوا التحليلات المعاصرة لما يعـرف "بـالتفكير المتسـامى Transrational Thinking" والذى قدمنا آنفاً، فالصـوفية المسـلمين يتحدثون عن نوع من التفكير المتسامى أيضاً، وهم يقرنون هـذا بحاسـة مقدسة تنمو لدى العارف قد تكون هى المتمثلة فى الحـدس أو الفراسـة، ومثل هذه المكانة لا تدرك الأشياء منعزلة بعضها عن بعض بل تدركها فى علاقات متداخلة ومرتبطة بعضها ببعض، كما أنها تكون معارف مقدسة فى الغالب وتعلو على المكان والزمان وتتعلق بالإدراك الروحىّ لا المادى على نحو ما يفهم "توم آرنولد Tom Arnold" وهذا الشكل يوضح العلاقة بين التفكير المتسامى والعقل(٣).

---

(١) المصدر السابق. ص١٦٤.

(٢) المصدر السابق. ص١٦٥.

(3) See Tom Arnold, Transrational; www. Hyponoesis.



ومن خواص التفكير المتسامى أنه غير قابل للتحليل أو التصور، كما أنه متعلق بعالم مقدس، وهو على النقيض من التفكير العقلانى الذى يقبل التحليل والتصور.

والجدول التالى يبين الفرق بين التفكير المتسامى والتفكير العقلانى أو المنطقى[1]:

(1) Tom Arnold; Ibid.

التفكير المتسامى	التفكير العقلانى أو المنطقى
١- غير قابل للتحليل ومتعلق بعالم مقدس Holistic.	• قابل للتحليل والتصور.
٢- مقدس متعال.	• مختزل دنيوى متدنى Reductionistic
٣- مطابق للفكر ومتحد معه.	• ثنائية الفكر والمفكر.
٤- مناقض للمنطق Paradoxical.	• متفق مع المنطق.
٥- يتعامل مع الحقيقة ويفهمها مباشرة.	• يحلل ويفسر الحقيقة.
٦- يحقق المعرفة عن طريق البصيرة.	• يحقق المعرفة ويحصل عليها بالاستدلال والاستنباط.
٧- معارفه مقدسة وفوق حدود المعرفة العاديةParaepisteme.	• معارفه تصورية وفى حدود المعرفة العقلية Exoepisteme.
٨- معرفة لا محدودة وعقل لا نهائى Infinite mind.	• عقل محدود بتصوراته، وكذلك بحدود اللغة Finite mind.
٩- معرفة فوق حدود المعارف الموضوعية وفوق مستوى الأشياء مع استقلال المفكر وتحظى باليقين.	• معرفة تعتمد على المفكر نفسه ولا تحظى باليقين Uncertainty.
١٠- معرفة غير مباشرة وذات مضمون أخلاقى.	• معرفة متعلقة بالسلوك العملى.
١١- لا يوجد لها تطبيق مباشر.	• لها تطبيق مباشر.
١٢- غير متعلقة بالحواس.	• متعلقة بالإدراك الحسى.
١٣- مركزة حول معرفة الكون.	• مركزة حول معرفة الذات.

سادساً: التأمل والفراسة:

يربط "القشيرى" ربطاً وثيقاً بين المراقبة(التأمل) والمشاهدة والكشف، ويرى أنه لا سبيل إلى هذه الواردات العالية إلا "بالمراقبة" فينقل عن "عبد الرحمن السلمى" (ت ٤١٢هـ) ما قاله "أبا بكر الرازى" يقول الأخير "سمعت الجريرى يقول من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"(١).

فالمراقبة قرينة التأمل وهو لحظة من لحظات الاتصال بالحقيقة السامية، والتأمل لحظة خاطفة أو هى كما يقول القديس "أوغسطين" لحظة يتعلق فيها العقل بتأمل خاطف للحقيقة الواحدة وهى تتسم بانسحاب الفكر من عالم الواقع وابتعاده بنفسه عن التناقض الذى توقعه فيه الصور الحسية، وبهذا الانسحاب، يدرك معنى النور الذى كان يستحم فيه، وهكذا وبتلك الومضة الخاطفة يمكن الوصول إلى رؤية ما هو كائن ثم رؤية الأشياء الغير مرئية وفهمها"(٢).

والتأمل المصاحب لنور اليقين نوعان "أسبقهما ما كان نتيجة الإيمان الصادق، والنوع الثانى نتيجة الحب والجذب "Love and ecastas"، إذ فى نشوة الحب يصل الإنسان إلى مرتبة يصير فيها وجوده كله مستغرقاً فى

---

(١) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، طبعة الحلبى، ص٩٥.

(2) Evelyn Underhill, A study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness, pp. 329-333.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحى لدى الإنسان، دار الوفاء، المنصورة. ١٩٩٣م، ص٥١٧.

محبوبه، قال محمد بن واسع: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه" أى من خلال الإيمان الصحيح. وقال الشبلى: "ما رأيت شيئاً إلا الله" أى فى نشوة الحب وحميا التأمل، رأى الأول الفعل ببصره ورأى الثانى الفاعل ببصيرته. فإحدى الطريقتين "حقيقة" والأخرى جذبية، انتزع الدليل الواضح فى الأولى من بينات الله، وأما الثانية فإن المشاهد قد سكر وانجذب عن طواعيه فالبينات عنده حجاب، لأن من يعلم شيئاً لا يأبه لما عداه، ومن يتعلق بشيء يغفل عما سواه فيرفض مما رآه الله ومداخلته فى أفعاله.. وإذا صرف المحب بصره عن الخلق فسيرى الخالق ببصيرته - لقوله جل شأنه- ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾ أى أن يقفلوا أبصارهم عن الشهوات وبصائرهم عن المخلوقات[1].

وهذا النوع من الكشف والمشاهدة هو العلم المصاحب لنور اليقين الذى يشرق على القلب فيجعل منه مرآة مشعة للأنوار بحيث يمتنع على الشر أن يداخله، وهذه المعارف فى درجة من درجاتها تعكس فراسة القلب المؤمن الذى قال فيه النبى (ﷺ) "استفت قلبك ولو أفتوك"[2].

يقول محمد بن عبد الجبار النفرى: "أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظرى فى كل شيء فيكون أغلب عليك من معرفتك بك" ويعلق "آربرى" على ذلك بقوله: "يريد أن يقول أن أقل علوم القرب، القرب من الله، إنك إذا

---

(1) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, pp. 54-56.

والآية من سورة النور، رقم ٣٠.

(٢) أبو نصر السراج، اللمع. ص٤٥.

نظرت إلى أى شيء محسوس أو معقول... فسوف ترى الله فيه رؤية أبين من رؤية الشيء نفسه(١).

فبعض الصوفية يقولون: إنهم لا يرون شيئاً إلا ويـرون الله قبلـه، وبعضهم يقولون: إنهم لا يرون شـيئاً إلا ويـرون الله بعـده، وآخـرون يقولون: إنهم لا يرون شيئاً إلا ويرون الله معه، ويقول غيرهم: "ما رأينـا شيئاً غير الله"، فإذا فقدت النفس الفردية فقـد وجـدت الـنفس الكليـة - والجذب يهيئ الأسباب التى تتصل بها الروح مباشرة بالله وتتحد به - على حد تعبير "تيكلسون(٢)".

يقول "بابا كوهى الشيرازى Baba Kuhi of Shiraz"(٣) مُعبراً عن حالة من التأمل والجذب الذى يفتح عين البصيرة علـى المشـهد الإلهـى المقدس، ويزود السالك إلى الله بعلوم قادمة من الأعالى، وأنـوار تشـرق على صفحة القلب وفراسة ثاقبة صادقة عامرة بنور الإيمان.

فى السوق وفى الصومعة ما رأيت غير الله

فى السهل وفى الجبل ما رأيت غير الله

كثيراً ما أبصرته بجوارى فى المحنة Tribulation

فى الفضل والنعمة ما رأيت غير الله

(1) Mystics of Islam; p.57.
(2) Ibid, p. 59.
(3) Ibid, p. 59.

in favour and Fortune only Good I saw

فى الصلاة وفى الصوم، فى التأمل والثناء

فى دين النبى محمد (ﷺ) ما رأيت غير الله

لا الروح ولا الجسد، لا العرض ولا الجوهر

لا الأسباب ولا المسببات ما رأيت غير الله

فتحت عينى وبنور وجهه من حولى ما رأيت غير الله

كشمعة محترقة فى ناره وفى وسط اللهب المنبعث

ما رأيت غير الله

وبنفسى وبعين رأسى رأيت معظم الأشياء أكمل رؤية

لكنى عندما نظرت بنور الله لم أر غير الله

فنيت فى الفناء وتلاشيت

يا للعجب أنا اليوم خالد، ما رأيت غير الله

وهكذا لا يبقى للصوفى غير الله، وهو يعانى الجذب، والفناء، والوجد، والسماع، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر"[1] ويتلقى العلم إلهاماً ونفثاً فى الروع، ويكاشف مكاشفة حاملة لمشاهد إلهية مقدسة لا

---

(1) Ibid, p. 59.

يحظى بها إلا ذوى القلوب الشفافة المفتوحة على السماء، كما يؤدى هذا النوع من التأمل والجذب إلى الوصول إلى أفضل حالات الوعى التى تنشأ فى ذلك العقل الكبير أو العقل الكونى المصاحب لقلب كبير مزود ببصيرة كاشفة للغيب.

فليس غريباً إذن أن يصف "ريسبروك Ruysbroeck" حالة البصيرة السامية Supreme Insight "رؤية الحقيقة" المتعلقة بشدة بموضوع النشوة والجذب الأفلاطونى فيرى أن التأمل هو الذى يضعنا فى حالة من النقاء والتسامى بعيداً عن طريق المعرفة والذكاء العقليين.. لكنها خاصة بمن يصطفيهم الله ويختارهم ليتحدوا معه ويمنحهم لحظة التنوير بذاته.. لكن القليل جداً هم الذين يحظون بهذا التأمل فيعرفون الحقيقة بالاتحاد بها بعيداً عن المعرفة المنطقية والعقلية(١).

لذلك يعبر القديس أوغسطين عن هذه اللحظة بأنها "سمو الحياة الحقيقية.. أو هى لحظة النور الخالد كما قال القديس "برنارد" وفى هذه اللحظة يكشف المطلق عن نفسه.. وبواسطة العمل الحر والمستقل للجهد الإنسانى تصبح الألوهية منفتحة على الروح كما تندفع الروح تجاه الإلوهية لتتلاشى فيها.. وهى حالة قائمة بين الحياة المحدودة (الإنسان) والحياة المطلقة (الله)- وتتحقق الحياة الروحية ولو للحظة على الأقل ويذوب المتأمل فيها كما يتلاشى الطير فى الهواء أو السمك فى البحر - إنه يفقد

---

(١) إيفلين أندرهل، دراسة على طبيعة وتطور الوعىَ الروحى عند الإنسان، ترجمة د. إبراهيم ياسين، ص٦١.

ليوجد ويموت ليحيا، أو كما يقول "ديونسيوس Dionysius" الخروج كلية عن النفس التى تتوجه إلى الله. وهى حالة مؤقتة يتلقى فيها الشخص إحساساً بسعادة لا توصف لأنه يصل إلى الحقيقة المطلقة[١].

ولا يختلف "ديونسيوس الأريوباغى" عن "أفلوطين" كما لا يختلف "أفلوطين" عن "بوذا" فى وصفهم لهذه اللحظة بأنها مليئة بالقداسة لأنها تغرق فى فهم وتصور شخصية المقدس، والتجربة عمل كامل من أعمال النور الباهر الغير قابل للوصف، وهى تجربة تعبر عن فقدان الذات فى غيب المطلق كما يقول "ريتشارد روول Richard Roll"[٢] وهى تجربة التناغم السماوى والعذوبة والشاعرية الناتجة عن الإحساس بالوجود الإلهى.

وفى خالدة دانتى "Dante " الفردوس Paradiso يطلعنا على أنه استطاع أن ينفذ لبرهة إلى سر النعيم Empyrear أو السماء، وأنه قد استمتع فعلاً بالرؤية الرمزية للحقيقة المزدوجة كما لو كانت نهر متحرك من الضوء أو كالوردة البيضاء الساكنة، ثم كيف تختفى هاتان الحقيقتان ليرى (الواحد)[٣].

إن النفس المتأملة والباحثة عن الأزلية والقداسة والتى تسعى للوصول إلى حقيقة السمو والإطلاق، لا يمكنها أن تصل إلى هذه المكانة إلا

---

(١) المرجع السابق، ص٥٨.

(٢) المرجع السابق. ص٦٥.

(3) E. Underhill, A study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness; p.341.

إذا كانت متعالية على الزمان والمكان Transendental وفى نفس الوقت تبقى مرتبطة بالكون فلا توصف بأنها متعالية تماماً، كما لا توصف بأنها كونية تماماً، بل يبقى فيها شيء من العقل فى الوقت الذى تسمو فيه على مدركات العقل.

والوصول إلى الحقيقة "قرين التدفق الروحى" إنه ميلاد دائم وتنوير دائم illumination، لأن الأرض التى يشرق عليها النور بأشعته هى نور فى ذاتها، هى منتجة الحياة وباعثتها ومن ثم فإن الفيض Manifestation الخاص بالنور الأبدى يتجدد ويهبط على منزل الروح، وهنا تتوقف كل الأنشطة البشرية لأن هاهنا يعمل الله وحده عند قمة الروح، وهنا لا شيء يوجد سوى الرؤية الأزلية للنور بواسطة النور وفى النور على حد تعبير "إيفلين أندرهل E. Underhill"[1].

وهذا هو نفس الوصف الذى يقدمه "أبو نصر السراج الطوسى" (ت٣٧٨هـ)[*] للنور الإلهى الكاشف للحقيقة يقول فى اللمع: "ليس لله نور موصوف محدود، والذى وصف الله تعالى به نفسه فليس ذلك بمدرك ولا محدود.. ولا يحيط به علم الخلق، وكل نور تحيط به العلوم والفهوم فهو مخلوق، وأنوار الله تعالى كلها هدايات الخلق، وأنوار المصنوعات دلائل

---

(1) Ibid; p.342.

* أبو نصر عبدا لله بن على السراج، الملقب بطاووس الفقراء، توفى سنة ٣٧٨هـ، هو محمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى الصوفى الزاهد، صاحب كتاب اللمع فى التصوف.. قال الذهبى: كان المنظور إليه فى ناحيته فى الفتوة ولسان القوم مع استظهار بعلوم الشريعة، وكان على طريقة أهل السنة. راجع ابن العماد الحنبلى. شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، جـ٣، ترجمة الطوسى، راجع اللمع، ص١٢.

وعبرة يستدلوا بها على معرفة التوحيد يهتدى بها فى ظلمات البحر، فدل ذلك على أنه لا يعرف الله إلا الله، وهو النور الكاشف لظلام العقل، وأنه فى حقيقته المطلقة هو مما لا يمكن معرفته... وأن ما يمكن أن يحظى به الصوفى هو مجرد رمز للمطلق وليس المطلق نفسه"(١).

وهكذا يكون التأمل طريقاً ملكياً نورانياً إلى معرفة الله واستقبال النور الفائض على النفوس، ثم ينير به القلوب والعقول فتصل إلى الحكمة وتنفتح على العلوم الربانية والإلهامات الإلهية إما كشفاً أو شهوداً أو حدساً أو فراسة إيمانية، والعقل والقلب هنا متضافران يعملان معاً(٢).

يقول محمد بن عبد الجبار النفرى (ت ٣٥٤هـ)(*): أوقفنى مولاى فى أقصى كل شيء فرأيت العقل، فقال جُزه إلى ، إنه إذا أقبل رأى الحكمة، وإذا أدبر رأى نفسه فإذا دخل بك إلى الحكمة قال لك اتبعنى فيكون له

---

(١) أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، القاهرة ١٩٦٠م، ص٥٤٩.

(٢) إيفلين أندرهل، دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحى، ترجمة الدكتور إبراهيم ياسين، ص٨٣.

* محمد بن عبد الجبار النفرى: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النفرى، لم يؤلف كتاباً، لكنه اعتاد أن يكتب كشوفه الروحية على قصاصات من الورق تلميذه عفيف الدين التلمسانى (٦١٠-٦٩٠هـ) أن شيخه كان يكتب فى جزارات أوراق نقلت بعده.. وأنه كان متنقلاً لا يقيم بأرض ولا يتعرف إلى أحد - وقد سميت كتاباته - المواقف والمخاطبات وأن الذى رتبها محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى حفيد الشيخ لابنته.. وأبو عبد الله أو النفرى من مدينة (نفّر) بالقرب من بغداد... بلد من نواحى بابل بأرض الكوفة (وتوفى ٣٥٤هـ). راجع جمال المرزوقى (الدكتور)، محمد بن عبد الجبار النفرى وتصوفه، الزهراء للإعلام، ١٩٩٤م، ص ص ٣٠، ٣١.

الربانية عليك، إن أقبل أقبلت معه، وإن أدبر أدبرت معه إلى الحجاب فجز من يقبل ويدبر "[1].

ويربط "النفرى" ربطاً وثيقاً بين العقل والقلب ليكون أحدهما معبراً للخواطر وهو العقل ويكون الثانى مستقرا لها يقول: "إن القلب منظر للحق فى العبد، لا ينظر إلى سواه فحطت حكومة النظر إليه تقليباً فيه على حكم ألهته لأن الحق سبحانه ما نظر إلى شيء إلا أخشعه، فأوجد القلب بعين هذا التقليب وحجب القلب بالنظر إليه عن النظر إلى السوى فهو غاض عن الكل.. فلما رأى الكل غضه عنه ونظر إلى سواه من عقل ونفس وطبع... وإنما خص القلب بالخواطر لأن حكمها فيه أقوى، والقلب مقبل للخواطر تتبوأ فيه والعقل طريق للخواطر تجوز به وتعبره، والطبع والنفس فريسة الخواطر "[2] فكأن الخواطر الإلهية والفراسة النورانية التى تحملها هذه الخواطر لا تجد لها معبراً إلى القلب إلا عن طريق العقل المتوجه إلى الله فالخواطر تجوز العقل إلى القلب، وأما القلب فناظر إلى الحق لا ينظر إلى سواه، لذلك ينصح "النفرى" الصوفى الواقف أن يصحب الأمر الإلهى معه ولا يصحب سواه، يقول "إذا أمرتك فجاء عقلك يجول فأنفه، وإذا جاء قلبك يجول فأصرفه، حتى تمضى لأمرى، ولا يصحبك سواه، فحينئذ تتقدم فيه،

---

(١) جمال المرزوقى (الدكتور)، محمد عبد الجبار النفرى وتصوفه، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩٤م، ص١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٦.

نقلا عن نصوص صوفية غير منشورة للنفرى.

وإن صحبك غيره أوقفك دونه، فعقلك يوقفك حتى يدرى، فإذا درى رجع وقلبك يوقفك حتى يدرى فإذا درى مّيل"[١].

فالأمر الإلهى واجب الطاعة عند "النفرى" وهو الصاحب إلى الله فإذا صحبته وألقيت العقل مال للترجيح والمفاضلة، وإذا صحبت القلب وفيه هوى مال إلى الشهوات والغرائز، وإنما عليك أن تسلم نفسك لله طائعاً دون انتظار لما يبطل العزائم من أعراض وأهواء.

فطالما كانت القلوب مقيدة بالنظر إلى ذل الحصر فى الأرض والسماء فلا يمكن لها أن تفوز بالخواطر الإلهية استمع إلى "النفرى" يقول: "أوقفنى وقال لى: طائفة أهل الموات، وأهل الأرض فى ذل الحصر، ولى عبيد لا تسعهم طبقات السماء، ولا تقل أفئدتهم جوانب الأرض أشهدت مناظر قلوبهم أنوار عزتى مما أتت على شيء إلا أحرقته فلا لها منظر فى السماء فتثبته، ولا مرجع إلى الأرض فتقر فيه"[٢] وينتهى "النفرى" إلى أن المعرفة بالله مستحيلة شأنه فى ذلك شأن غيره من الصوفية، يقول: "يا عبد شيء كان، وشيء يكون، وشيء لا يكون فشيء كان حبى لك، وشيء يكون ترانى، وشيء لا يكون لا تعرفنى معرفة أبداً"[٣].

فكأن التأمل هو النظر إلى الله دون التقيد بالحصر فى الأرض أو السماء، وهو طاعة للأمر الإلهى أو هو كما يقول "رويسبروك

---

(١) المرجع السابق. ص١٧٠.

(٢) راجع محمد بن عبد الجبار النفرى. المواقف والمخاطبات. شرح يوحنا آربرى. مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٤م. موقف العز، ص٢.

(٣) المصدر السابق. المخاطبة رقم(٧)، ص١٥٥.

Ruysbroecş" إذعان للعناق المقدس[١] وهو العناق الذى يمكن الصوفى من معرفة أسرار الكون، دون أن يصل إلى المعرفة الحقيقية بالله، لأن المعرفة بالله جهل بالمعرفة.

كما يظل التأمل تجربة من تجارب الاستنارة العقلية والقلبية "illumination" وهو أيضاً متعلق برؤية كونية غير قابلة للوصف، وهو حركة للوعىَ فى اتجاه مستويات عليا، وهو نتيجة لإيقاظ نوع من القوى الكامنة فى معظم الناس إلا أنها تظل خاملة فى الغالب. كما أن التأمل يعبر عن انسحاب للانتباه من العالم المحسوس واتجاه بالوعىَ إلى الباطن، وهو بهذا يكون نشاط خلاق يشبه الأنشطة التى يمارسها الشعراء والفنانون على حد تعبير هو "F. C. Happold"[٢].

والتأمل كما يفهمه"وليم بليك William Blake"[٣] هو تحول تجاه المركز العميق للروح حيث يوجد الله فى القلب، كما تستخدم كلمة التأمل كمصطلح يدل على حالة الوعىَ الصوفى وكذلك تشير إلى كونه حالة عرفانية قد تكشف عن معرفة الأسرار والغيبيات.

إنها التجربة التى يتخطى فيها الصوفى كل ما يتعلق بذاته، وكل ما يتعلق بالكون، كذلك يتخطى التسامى والمحايثة، ويتخطى الوحدة والكثرة ولا يبقى له إلا الله... وفى وهج التأمل لا تبقى هناك ثنائية فالكل واحد، كما

---

(١) ايفلين أندرهل. دراسة على طبيعة وتطور الوعىَ الروحى، ترجمة د. إبراهيم ياسين، ص٩٣.

(2) F. C. Happold, Mysticism, England, 1963, p.69.

(3) Ibid, p.69.

لا يبقى هناك زمان فالإدراك خارج حدود الزمان Timelessness، وتصبح رؤية الواحد هى كل شيء، ويظل الوعىّ الصوفى عند صوفية المسلمين واعياً إبان هذه التجربة بالهوة الفاصلة بين الله والإنسان كشأن اليهودية والمسيحية. بينما لا نلمح أثراً للثنائية فى ديانات أخرى كالبوذية مثلاً حيث تحقيق الهوية مع برهمان "Man is identical with Brohman"[١].

ويذهب "القشيرى" إلى أن النظر إلى الله من معانى "اليقين" ويقول "الجنيد": أن اليقين هو استقرار العلم الذى لا ينقلب ولا يحول ولا يتغير فى القلب، لذلك وصف بعضهم اليقين، بأنه مكاشفة بالأخبار ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان. والمكاشفة فى كلامهم عبارة عن ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء للريب[٢].

وأخيراً فالتأمل يورث العلم، والعلم قرين النور الكاشف، والنور يورث يقين لا يداخله شك وهو قد يكون كشفاً، أو إلهاماً، أو نفثاً فى الروع أو فراسة وحدس.

ويحدد "وليم جيمز William James " خواصاً تميز التأمل وترقى بالخبرة التأملية إلى مستوى القداسة مما يجعل التعبير عنها مستحيلاً وإن كانت مشاهدات هذه الخبرة يقينية، وإن هؤلاء المتأملون مقتنعون بما شاهدوا دائماً وهم لا يتفوهون بشيء مما شاهدوه، وهو يقول إنه ليس هناك يقين يرقى إلى مستوى يقين المتصوفة كما أنه ليس هناك عجز أو

---

(1) Ibid, p.69.

(٢) الرسالة القشيرية، ص٩١.

ضعف أكمل من ذلك الذى يقع فيه هؤلاء.. ثم أن هناك فرق بين التأمل والتعقل تلك الحالة البسيطة التى يحكمها جهاز واحد وتخضع لظروف فيزيقية.. حيث يصاحب التأمل أنواع من المشاعر المصاحبة التى تختلف من حيث الهدوء والطمأنينة إلى حيث الحب النشط الذى تنشعل به بعض أنواع التأمل والتى تصاحب ظواهر الرؤيا العقلية والأصوات الباطنة.. والمرور من خلال الظلام إلى النور[1].

وقد تحدث"أبو نصر السراج" عن اليقين فى المشاهدة فقال نقلاً عن "عمرو بن عثمان المكى" اليقين دوام انتصاب القلوب لله عز وجل بما أورد عليها اليقين من حركات ما لاقى به الإلهام[2] فكأن اليقين ثقة بالغيب وتصديق وغزالة للشك ورؤية ومشاهدة بدوام توجه القلوب وتركيزها على الله وانسحابها من العالم فاليقين هو مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد[3]، فكأن اليقين نتيجة من نتائج التأمل وسبب من أسباب المكاشفة وإتقان التوسم والفراسة وتحقيق التصديق بآيات الله "ونهاية اليقين الاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقوق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم، قال تعالى ﴿إن فى ذلك لآيات للمتوسمين﴾ ﴿وفى الأرض آيات للموقنين﴾[4].

---

(1) E. underhill, A study in the nature and the Development of Man's spiritual consciousness; pp.342-344.
James; The varieties of Religious Experience, pp.372-373.

(٢) أبو نصر السراج، اللمع، ص١٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٢.

(٤) اللمع، ص١٠٤ والآيات من سورة الحجر، آية ٧٥ سورة الذاريات، آية ٢.

وتخلص الباحثة إلى أن الفراسة والحدس من أنماط التفكير المقدس والمتسامى، وأن المتفرسون يدركون بحاسة تنمو لدى العارف وتنشا فى قلبه باعتباره الجزء العاقل فى الإنسان المتجه إلى الله، والمتأمل فى ملكوته، وهذه القلوب العاقلة هى خاصية بعض العارفين الذين حققوا مراتب ولايتهم، فالولىّ لا يولد ولياً وإنما يسعى الصوفى العارف بالله إلى تحقيقها. ويرى "توم آرنولد" أن الفراسة والحدس من المعارف الخاصة والثابتة، وهى نوع من الوعىّ العميق الذى يجمع بين الإدراك العقلى والعاطف. ويربط كل من "أبو القاسم القشيرى" و"أبو نصر السراج" بين التأمل (المراقبة) والمعرفة الآتية من الفراسة والحدس، فالكشف والمشاهدة قرين المراقبة وهو التأمل المصاحب لانسحاب الفكر من عالم الواقع وتركيزه على التوجه إلى حيث النور الإلهى فإذا صرف العبد بصره عن الخلق فسيرى الخالق ببصيرته. وهذا النوع من العلم والمشاهدة يكون مصاحباً لنور اليقين بالله، وهو فراسة المؤمن الذى قال فيه النبى (ﷺ) "استفت قلبك ولو أفتوك".

الفصل الخامس

الاستنارة والمستنيرون
وأفراد العلم الباطن

- تقديم
- أولاً: الاستنارة.
- ثانياً: الاستنارة والولاية.
  - (أ) الأولياء والولاية.
  - (ب) الرحلة إلى الولاية والكمال.
  - (جـ) كرامات الأولياء.
- ثالثاً: الإنسان الكامل والاستنارة.
- رابعاً: أفراد العلم الباطن والإدراك الفائق.

الفصل الخامس

الاستنارة والمستنيرون
وأفراد العلم الباطن

تقديم:

يبدأ هذا الفصل ببيان حقيقة لحظة الاستنارة والجذب "Illumination and Ecastasy" باعتبارها لحظة من لحظات الإدراك المتسامى والبرقى النورانى الذى يباغت قلب العارف فيكشف عن الوجود الواحد الحق بعدما نشطت ملكات الإدراك الفائق كالبصيرة، والفراسة، والخيال، والسماع، والقلب كما تبينا فى الفصول السابقة.

وتحاول الباحثة الكشف عن طبيعة الولاية، وولاية الاصطفاء، والأولياء وكراماتهم لتقدم بذلك دليلاً تطبيقياً على صحة العلوم الكشفية والباطنية. وتبدأ الدراسة فى هذا الفصل بالبحث عن طبيعة الولاية كما وردت فى القرآن الكريم والفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان فى قوله جل شأنه ﴿**الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾[1].

---

(١) سورة البقرة. آية ٢٥٧.

كما سيظهر أن أولياء الله الصالحين هم أهل اليقين الذين يعبدون الحق على أساس من التوحيد عن كشف الغطاء وقطع الأسباب، وهم عباد الله الذين يغبطهم الأنبياء والشهداء، وهم هؤلاء الذين تحابوا فى الله، والذين جعل الله لهم وجوهاً نورانية وأوقفهم على منابر من نور كما ذكر النبى (ﷺ).

كذلك ترصد الباحثة الرحلة إلى الولاية والكمال وهى الرحلة التى تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء فى الله والبقاء به، ثم مفارقة الجسد بعد الموت الفيزيقى وصولاً إلى الرفيق الأعلى.

وعندما يصل الصوفى إلى منتهى كماله يكون قد سمح للقانون الذى أجراه الله فينا بالعمل ليكشف عن وجود عالم مستور عند أطراف أصابعنا، فيطلق الروح إلى عالمها لتحظى بالرؤى الخفية والأنوار الإلهية.

كذلك تعرض الباحثة لكرامات الأولياء باعتبارها خرقاً للقانون الطبيعى ودليلاً على صدق الولاية، ثم تفرق بين المعجزة والكرامة فتظهر المعجزة كخاصية يختص بها الأنبياء، بينما تكون الكرامة للأولياء.

وهنا تعرض الدراسة لبعض الكرامات التى أشار إليها القرآن الكريم وردت أيضاً على لسان النبى (ﷺ). ثم تقدم قصة العبد الصالح (الخضر) الواردة فى القرآن لتكون دليلاً لا يقبل الشك على العلم اللدنى الذى يخص به الله أصفياؤه.

وتلاحظ الباحثة أن تطور الوعىَ الصوفى على هذا النحو الروحى يشير إلى نشأة ظواهر باراسيكولوجية تتخطى الأبعاد المكانية والزمانية، وتوقف مجرى السببية الطبيعية.

كما أن الدراسة تتعرض لمحاولة "ابن عربى" وغيره من الصوفية الذين حاولوا تقديم أفراد العلم الباطن حتى لا تكون الكرامة وهماً، وحتى لا يكون الأولياء والولاية مجرد خيال، فتذكر الباحثة أسماءً محددة هم الذين خصهم الله بولايته "كعلىّ بن أبى طالب"، و"عمر بن الخطاب" وغيرهما كذلك تعرض الدراسة لنظرية القطبانية والولاية واستمداد العلم الباطن من الحقيقة المحمدية واستمرار سريان هذا النور فى الأولياء والأقطاب حتى الآن.

أولاً: الاستنارة:

سبق أن أوضحنا أن المعرفة قرينة لحظة الجذب والاستنارة "Illumination and Ecastasy"[1] كما يذكر العلامة "رينولد نيكلسون" الذى يقرر أنه ليس فى مقدور عين البصر أن ترى الله الذى وصف نفسه فى القرآن الكريم بأنه نور السماوات والأرض وإنما يُرى بعين البصيرة كما قدمنا، فتكون لحظة الاستنارة هى رؤية قلبية تستشرف ما توارى من الغيوب بأنوار اليقين عند حقائق الإيمان، ولعل هذا هو ما قصد إليه الإمام

(1) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam; p.50.

راجع أبو نصر السراج، اللمع، ص٣٥٠؛ راجع أيضاً نيكلسون وصوفية الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، ص٥٥.

علىّ حين سئل هل نرى ربنا؟ فقال: وكيف أعبد رباً لا أراه أو كيف نعبد من لم نره؟

وقد أوضحنا فى الفصول السابقة أن نور اليقين الذى يصل إلى القلب هو شعاع من نور الله، قذف به فيه وبدون هذا الشعاع لا تكون الرؤية ممكنة، وهذا النور الذى يكشف الغيوب لا مثيل له لأنه فى الواقع هو نور الله الذى يصل إلى القلوب فيملأها نور على نحو التفسير الصوفى للآيات الكريمة من سورة النور **﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء﴾**[1].

وعندما يباغت النور القلب يتحول السالك إلى نور فيكون حديثة نور، وأعماله نور، ويسير فى النور، يقول "أبو حامد الغزالى": "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستَهوت فيه عقولهم فصاروا كالمبهوتين ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يبق عندهم إلا الله..."[2].

فلحظة الاستنارة هى لحظة إدراك بارق أو "برقىّ" تكشف عن سريان الوحدة فى الوجود، وهى لحظة تزود الصوفى بأدوات وقوى خارقة كشفنا

---

(١) سورة النور. ألآية ٣٥.

(٢) أبو حامد الغزالى. مشكاة الأنوار، القاهرة ١٩٠٧م، ص ص ٤١، ٤١.

عنها فى الفصول السابقة، كالبصيرة، والسماع، والخيال، والفراسة، والإلهام، يقول "رينولد نيكلسون": "والنور الذى يشع فى قلب الصوفى الذى كشف عنه الغطاء يزوده بقوة خارقة هى "الفراسة"، والصوفية وإن قالوا بأن محمداً خاتم الأنبياء وهو "الكلمة" وأول المخلوقات يدعون لأنفسهم بشيء من الإلهام"[١]، لكن معرفة الله على هذا النحو هى للإنسان بوصفه المخلوق على الصورة الإلهية، أو باعتباره إنساناً كاملاً يتلقى المعارف الربانية فى قلبه على اختلافها. وفى الصفحات التالية سوف نتبين أن مثل هذه المعارف هى مما يختص بها أولياء الله الصالحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

ثانيا: الاستنارة والولاية:

(أ) الأولياء والولاية:

وردت الولاية عند "الهجويرى" فى باب "الحكيمية"، "وإثبات كرامات الأولياء"، والحكيميون ينتمون إلى "محمد بن على الحكيم الترمذى" وهو واحد من أئمة وقته فى علوم الظاهر والباطن، وهو يبدأ مذهبه بالقول: إن لله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق، وقطع هممهم عن المتعلقات، واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم، وأقام كل واحد منهم فى درجة، وفتح عليه باباً من المعانى[٢].

---

(1) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam; p.51.

(٢) الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبدالهادى قنديل، جـ٢، ص٤٤٢.

والولاية فى اللغة بفتح الواو بمعنى النصرة وبكسر الواو فهى الإمارة، وكلتاهما مصدر ولىّ، والولاية أيضاً الربوبية ومن ذلك قوله تعالى **﴿هنالك الولاية لله الواحد الحق﴾**[1].

والولاية إما أن تكون من العبد إلى الله كما ورد فى الآية السابقة حيث يعود الكفار إليه يوم القيامة ويتبرأون من معبوداتهم، أو هى ولاية من الله إلى العبد، وهى ولاية الاصطفاء والاصطناع والاختصاص، وقد عرف "الكلاباذى" الولاية على هذا النحو فهى عنده ولايتان، ولاية تخرج العداوة وهى لعامة المؤمنين، فيقال المؤمن ولىّ الله، وولاية اختصاص واصطفاء واصطناع وهذه توجب معرفتها والتحقق بها، ويكون صاحبها محفوظاً عن النظر إلى نفسه، فلا يدخله عجب، ويكون مسلوباً عن الخلق بمعنى النظر إليهم بحظ، فلا يفتنونه، ويكون محفوظاً عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائماً معه باقياً فيه، فلا يستحلى حظاً من حظوظ النفس استحلاءً يفتنه فى دينه، واستحلاء الطبع قائم فيه، وهذه خصوص الولاياية من الله للعبد[2].

والولاية كما يذكر أستاذنا الدكتور "سعيد مراد" على لسان "سهل بن عبد الله التسترى" ظاهرة ضرورية شأنها فى ذلك شأن النبوة، حيث إنها

---

(١) المصدر السابق. جـ٢، ص٤٤٣.

راجع سعيد مراد (الدكتور)، التصوف الإسلامى رياضة روحية، دار عين، والآية من سورة الكهف، رقم ٤٤.

(٢) الكلاباذى. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ص ٧٤، ٧٥.

وسعيد مراد (الدكتور)، التصوف الإسلامى رياضة روحية، ص٣٢٤.

تستمد من مشكاة النبوة متممة بذلك أداء الأمانة، وعاملة دائماً على استمرارها، مشرقة وضاءة تنبض بالحياة والفعالية والتأثير، ومعنى ذلك كما – يذكر د. "سعيد مراد" – أن: "الولىّ أو الصديق له وظيفة تكليفية لا يمكن الفكاك منها، شأنه فى ذلك شأن النبى إلا أنه يلتزم بهدى النبى وتشريعه[1].

وينقل نيكلسون"R. A. Nicholson"[2] نظرية الولاية إلى مؤلفاته تحت مسمى "Moslem Saints" أو القديسين المسلمين مع ما يحمل هذا اللفظ من تباين فى مصدره الثقافى، وهو ينسب هذا الاصطلاح إلى ما جاء فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه **﴿الله ولىّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾**[3].

والولاية على هذا النحو محكومة بالعديد من الآيات القرآنية بالإضافة إلى ما سبق ومنه قوله جل شأنه **﴿وهو يتولى الصالحين﴾**[4]، والولاية نصر

---

(١) سعيد مراد (الدكتور)، التصوف الإسلامى رياضة روحية، ص٣٢٤.

راجع أيضاً محمد كمال جعفر (الدكتور)، سهل بن عبد الله التسترى، سلسلة من التراث الصوفى، ص٢٨٩.

(2) R. A. Nicholson of Islam; p.163.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم ٢٥٧.

﴿والله ولىّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.

وقد كتب ابن تيمية رسالته الشهيرة "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" متتبعاً أولياء الشيطان كما تتبع أولياء الرحمن.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٩٦.

من الله وتوفيق لقوله جل شأنه ﴿**ألا إن نصر الله قريب**﴾[1]، ذلك أن الله ولىَ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى نور الهداية بينما يترك الذين كفروا لغيهم وضلالهم فلا يهديهم ولا ينير طريقهم وإنما يحجب عنهم النور ويتركهم فى ظلامهم.

يقول جل شأنه ﴿**أو من كان ميتاً فأحييناه، وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس**﴾[2].

وقوله ﴿**يؤتكم كفلين من رحمته، ويجعل لكم نوراً تمشون به**﴾[3] ولما كان النور خاصية من اتبع الهدى ولم يغرق فى شهواته ولم يترك لنفسه العنان فى السعى وراء أمور الدنيا فإن الله يجعل له نور يخصه به فيكون هبة منه لقوله جل شأنه ﴿**ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**﴾[4].

وتتوالى الآيات القرآنية الباهرة لتبين حال هؤلاء القوم من خواص الصوفية الذين اصطفاهم ربهم لنفسه، لذلك لم يكن غريباً أن يجعل الصوفية مرتبة الولىّ عند مرتبة النبى، أو تعدلها واستندوا فى ذلك إلى قوله جل شأنه ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾[5] والأولياء هم أولو الأمر الذين جُعلت طاعتهم واجبة على الخلق

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٤.

(٢) سورة الأنعام. الآية ١٢٢.

(٣) سورة الحديد، الآية ٢٨.

(٤) سورة النور، الآية ٤٠.

(٥) سورة النساء، آية ٥٩.

لأنهم أئمة الهدى الذين ذكر الله فى كتابه فقال تعالى **﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾**[1].

فهم هؤلاء الذين خصهم الله بمحبته واصطفاهم وجعلهم آية وأجرى على أيديهم الكرامات، وطهرهم من آفات الطبع وخلصهم من متابعة النفس فلا هم لهم سواه، ولا أنس لهم إلا معه، وهم هؤلاء الذين نطق بهم الكتاب ونطقت بهم السنة فقد جاء قوله تعالى مطمئناً أولياءه **﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[2]، وقال أيضاً **﴿نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا﴾**[3].

وبذلك خصهم الله جل شأنه بموالاتهم وحمايتهم والدفاع عنهم، كما أجرى الكرامات على أيديهم، قال النبى (ﷺ) فى حديث قدسى عن الله عز وجل: "من آذى لى ولياً فقد استحل محاربتى"[4] فالأولياء يعقدون صلة شخصية بينهم وبين الله، وكذلك بينهم وبين النبى، فهم أحق الناس بالرعاية، ذلك أن الله قد ألقى عليهم محبة منه وكذلك الرسول.

وهم من أهل اليقين الذين رفع عنهم الحجاب: "فيعبدون الحق على وفاء التوحيد عن كشف الغطاء وقطع الأسباب، فهم غير ملتفتين إلى إقبال

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٨١.

راجع سعيد مراد، التصوف الإسلامى، رياضة روحية، ص٣٢٥.

(٢) سورة يونس، آية ٦٢.

راجع الهجويرى، كشف المحجوب، جـ٢، ص٤٤٦.

(٣) الهجويرى، كشف المحجوب، جـ٢، ص٤٤٦. والآية رقم ٣١ من سورة فُصلت.

(٤) رواه البخارى فى صحيحه، باب التواضع "من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب".

الزمان وإدباره ولا يغيرهم إدباره وهو قول النبى (ﷺ) "إن لله عباداً يغذوهم برحمته حييهم فى عافية، تمر بهم الفتن كقطع الليل المظلم لا تغيرهم"(١).

ومن أروع ما ذكره "القشيرى" فى وصف حال الأولياء ما جاء على لسان رسول الله (ﷺ) "إن من عباد الله لعباداً يغبطهم الأنبياء والشهداء، قيل من هم يا رسول الله، وصفهم لنا لعلنا نحبهم، قال (ﷺ): قوم تحابوا بروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور، على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس ثم تلا قوله تعالى ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (٢).

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب، جـ٢، ص٤٤٦.

- "إن لله عباداً يغدوهم برحمته يحييهم فى عافية تمر بها الفتن تقطع الليل المظلم لا تغيرهم"، الحديث (من فيض القدير للمناوى): إن لله تعالى ضنائن من خلقه يغدوهم فى رحمته يحييهم فى عافية ويميتهم فى عافية وإذا توفاهم إلى جنته أولئك الذين تمر عليهم الفتن كقطع الليل المظلم وهم بها فى عافية.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٤٦. ورواه الترمذى فى كتاب الزهد، باب ٥٣، كما رواه ابن حنبل فى مسنده، جـ٥، ص ص٢٢٩، ٢٣٩.

- إن من عباد الله لعبادا يغبطهم النبيون والشهداء" الحديث: عن أبى مالك الأشعرى قال: كنت عند النبى (ﷺ) فنزلت عليه هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١]

قال: فنحن نسأله إذ قال "إن لله عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعده من الله يوم القيامة" قال: وفى ناحية القوم أعرابى، فجثا على ركبته، ورمى بيديه ثم قال حدثنا يا رسول الله عنهم من هم؟ قال: فرأيت فى وجه النبى (ﷺ) البشر، فقال النبى (ﷺ): "هم عباد من عباد الله من بلدان شتى وقبائل شتى من شعوب القبائل لم تكن بينهم أرحام يتواصلون بها، ولا دنيا يتباذلون بها، يتحابون بروح الله، يجعل الله وجوههم نورا ويجعل لهم من بر من لؤلؤ قدام الناس، ولا يفزعون، ويخاف الناس ولا يخافون". [رواه أحمد (٣٤١/٥، ٣٤٣) والبغوى فى شرح السنة (٥١/١٣) وقال محققه: وشهر بن حوشب مختلف فيه وله شاهد بنحوه من حديث ابن عمر=

والمراد من ذلك أن لله قد جعل هؤلاء الأولياء بمحبته وولايته، ويؤكد "الهجويرى" هذا المعنى عندما يقول: "إنهم ولاة ملكة الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله[1]، ويشير "الهجويرى"، و"ابن عربى" و"القشيرى" إلى أن كل من الولاية العامة والولاية الخاصة تظل ظاهرة فى أشخاصها من الأنبياء والأولياء والأقطاب والإنجاب والأوتاد*، فالولاية العامة هى الظاهرة فى ختم الولاية الذى هو عيسى (عليه السلام)[2].

وأما الولاية الخاصة: فهى فى الرتبة دون سيدنا عيسى، يقول الشيخ الأكبر "وللولاية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد (ﷺ) ختم خاص هو فى الرتبة دون عيسى (عليه السلام) لكونه رسولاً وقد ولد فى زماننا ورأيته أيضاً واجتمعت به ورأيت العلامة الختمية، التى فيه، فلا ولىّ بعده إلا وهو

= أخرجه الحاكم فى المستدرك (٤/١٧٠، ١٧١) وصححه وأقره الذهبى وآخر من حديث أبى هريرة عند ابن حبان فى صحيحه (٢٥٠٨) وإسناده صحيح].

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٤٤٦.

* القطب: وهو الغوث، عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ومكان، وهناك "الإمامان"وهما شخصان عن يمين الغوث للنظر فى الملكوت ويساره للنظر فى الملك.

• الأوتاد: أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم شرق ، غرب، شمال، جنوب ومع كل واحد منهم مقام تلك المهمة.

• البدلاء: هم سبعة، ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد.

• النجباء: أربعون وهم المشغولون بحمل أفعال الخلق فلا يتصرفون إلا فى حق الغير.

• النقباء: هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة.

راجع الجرجانى، التعريفات، ص١٥٤؛ راجع أيضاً التهانوى، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، جـ١، ص١٤٦٩. وقد أورد تقسيماً آخراً للأولياء ؛ راجع أيضاً

R. A. Nicholoson, Mystics of Islam, pp. 123-124.

(٢) المصدر السابق، السفر الثانى، ص٣٦٣.

راجع إليه كما أنه لا نبى بعد محمد (ﷺ) ألا وهو راجع إليه كعيسى إذ أنزل، فنسبة كل ولىّ يكون بعد هذا الختم إلى يوم القيامة نسبة كل شيء يكون بعد محمد(ﷺ) فى النبوة كالياس وعيسى والحضر فى هذه الأمة"(١).

فالولاية عند "ابن عربى" هى المدد المتصل والإرث الإلهى الروحانى بعد انتهاء النبوة، وهو يرى أنه برغم الفارق بين النبوة والولاية وبرغم علو النبوة إلا أن للولاية الشرف الأتم والأقوم، فعندها يدين الفلك وينحنى وكذلك يفعل القلم الأعلى، فهما فى نظر "ابن عربى" صنوان يقول شعراً:

بين النبوة والولاية فارق ... لكن لها الشرف الأتم الأعظم

يحنو لها الفلك المحيط بسره ... وكذلك القلم العلىّ الأفخم

إن النبوة والرسالة كانتا ... وقد انهت ولها السبيل الأقوم

وأقام بيتاً للولاية محكماً ... فى ذاته فله البقاء الأدوم(٢)

ورأى ابن عربى فيه تجاوز وغلو وإسراف لأن الشرف الأعلى والأتم يكون للنبوة ويختص به الأنبياء وحدهم.

(ب) الرحلة إلى الولاية والكمال:

يكشف "تيكلسون" عن غاية الرحلة الصوفية ابتداء من قطع الصلة مع العالم، ثم قطع الصلة مع أنفسهم، فهؤلاء الأقطاب الكمل، والأولياء أو الواصلون إلى مقام الولاية، قد وقعوا دون أعلى درجات التحقق ولم

(١) المصدر السابق، السفر الثالث، ص١٧٧.

(٢) المصدر السابق، السفر الثالث، ص٣٩٠؛ راجع أيضاً محمد أبو قحف، التصوف الإسلامى، ص٢١٠.

يلبسوها لأن الحلقة المفرغة للتأله لابد أن تجمع الوجوه الباطنة والظاهرة للألوهية، الواحد والكثرة والحقيقة والشريعة، فليس حسبك أن تفر من جميع ما هو آدمى، بل لابد من الولوج إلى الحياة السرمدية لله فى الكون كما ظهرت فى مصنوعاته" **Without entering into the eternal life of God the creater as manifested himself in his works**[1].

ويرى "نيكلسون" أن علامة الإنسان الكامل هى ليست فى السفر إلى الله فقط بل فى الحياة فى الله وبالله، وهى رحلة يقطعها "الكامل" فى عدة مراحل متتالية كما قدمها "عفيف الدين التلمسانى"[2] فى شرحه على مواقف "النفرى"، إذ يقول:

١- أما المرحلة الأولى فتبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء.

---

(1) R. A. Nicholoson, Mystics of Islam, p. 163.

راجع صوفية الإسلام، ترجمة شريبة، ص١٥٣.

(2) Ibid; p. 164.

• عفيف الدين سليمان بن على بن عبد الله بن على التلمسانى الأديب الشاعر، قيل عنه أحد زنادقة الصوفية له شرح أسماء الله الحسنى وشرح مواقف النفرى، وشرح الفصوص، أما شعره ففى الذروة العليا من حيث البلاغة لا من حيث الاتحاد كما يقول "ابن العماد الحنبلى" وله عدة تصانيف منها شرح أسماء الله الحسنى، وشرح المواقف للنفرى، وهو الشرح الذى صدر عن الدكتور جمال المرزوقى عن دار المحروسة بالقاهرة، ١٩٩٧، وتوفى سنة ٦٩٠هـ. راجع ابن العماد الحنبلى. شذرات الذهب. جـ٥. ص ص ٤١٢، ٤١٣.

راجع ابن العماد الحنبلى. شذرات الذهب. جـ٥، ص ص ٤١٢، ٤١٣.

٢- وأما المرحلة الثانية فتبدأ حيث يعقب الفناء البقاء، ومن وصل إلى هذه المرتبة رحل فى الحق بالحق إلى الحق... ولا يزال مسافراً حتى يصل إلى مرتبة القطبانية التى هى مرتبة الإنسانية الكاملة.

٣- وأما المرتبة الثالثة أو الرحلة الثالثة فإن هذا الكامل يحول انتباهه إلى عباد الله ومخلوقاته ليكون لهم رسولاً أو مرشداً روحياً (شيخ).

٤- وأما المرحلة الرابعة أو الرحلة الأخيرة فهى المتعلقة بالموت الفيزيقى، وقد أشار إليها النبى (ﷺ) وهو على فراش الموت "اللهم فى الرفيق الأعلى"[١].

والوصل إلى الرفيق الأعلى بعد رحلة مفارقة الجسد، هى رحلة يقطعها المسافر إلى الله، وهى نهاية الكمال وبداية الحياة بالله، وهو الحق الذى يحظى به هؤلاء الأقطاب والأولياء والكمل من أهل الله، وهو الحق الذى جاء فى قصة موسى والخضر كما رواها القرآن الكريم فى سورة الكهف، والخضر كما يذكر "تيكلسون" رجل غامض لم يذكر القرآن له أسماً، وقد وهب البقاء والحياة الأبدية، والصوفية يأخذون عنه علمهم اللدنى، وقد ذهب إليه موسى لينتفع بعلمه فحدثت القصة التى رواها القرآن: ﴿**فانطلقا**

---

(١) يروى البخارى بمسنده عن عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله (ﷺ) كان يقول وهو صحيح: "إنه لم يقبض نبى قط حتى يرى مقعده من الجنة"، ثم يحيا أو يخير، "فلما اشتكى وحضره القبض ورأسه على فخذ عائشة. غشى عليه، فلما أفاق شخص بصره نحو سقف البيت ثم قال "اللهم فى الرفيق الأعلى" فقلت لا يجاورنا، ولا يختارنا" فعرفت أنه حديثه الذى كان يحدثنا وهو صحيح. راجع البخارى. باب مرض النبى (ﷺ). جـ٦، ص١٠، من طبعة بولاق سنة ١٣١٤هـ؛ راجع شربية، صوفية الإسلام، ص١٥٥ الهامش.

حتى إذا ركبا فى السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمراً، قال: ألم اقل لك إنك لن تستطيع معى صبراً: قال لا تؤاخذنى بما نسيت ولا ترهقنى من أمرى عسراً، فانطلقا حتى إذا لقيا غلام فقتله قال: أقتلت نفساً بغير زكية نفس لقد جئت شيئاً نكراً﴾... وتمضى القصة لتبين أن موسى لم يستطع الصبر على تفسير الأحداث التى وقعت من الخضر، فيأتى رد الخضر حاسماً ليعلن أن إلحاح موسى فى السؤال هو سبب للفراق بينهما فيقول له **﴿هذا فراق بينى وبينك﴾** ثم يمضى إلى تأويل ما وقع منه فيقول **﴿سأنبئك بتأويل ما لم تسطع عليه صبراً، أما السفينة فكانت لمساكين فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً﴾**[1].

فدل ذلك على أن العبد الصالح كما وصفه القرآن الكريم على صلة بربه يأخذ العلم منه لأنه عزيز حكيم يأتيه إلهاماً ونفثاً فى الروع، وهو لذلك يعلم ما لا يعلمه موسى، ويقضى بتأويل وتفسير ما لم يفهمه من كان سيبعث نبياً. والصورة الرمزية الدقيقة لهذا النوع من الأحوال يذكرها "تيكلسون" نقلاً عن "ماكدونالد Macdokald" فى كتاب "الحياة والوضع الدينى فى الإسلام"، وهى مأخوذة من حوار دار بين "توكل بك" و(مولا شاة) يقتبس "تيكلسون" جزء من النص على النحو التالى:

---

(١) سورة الكهف، الآيات من ٦٢ إلى ٨٣.

Brown, The Dervishes, Oriental Spritualism, p. 298.

راجع شريبة، صوفية الإسلام، ص١٣٣.

فأجلسنى أمامه وكأن حواسى سكرى ثم أمرنى أن أستحضر هيئتى فى نفسى، وبعد أن عصبت عينى، سألنى أن أجعل ذهنى كله منصرفاً إلى قلبى فأطعته، فانفتح قلبى بعد لحظة بفضل الله وبمعاونة الشيخ الروحية، رأيت حينئذ فى باطنى شيئاً مقلوباً كأنه الكأس فلما اعتدل امتلأ باطنى سعادة لا تتناهى وقلت للشيخ هذه الصومعة، حيث أجلس أمامك الساعة أراها ابتعثت ابتعاثاً صادقاً جديداً فى باطنى وكأن "توكل بك" غيرى يجلس أمام (مولا شاه غيرك) قال الشيخ خيراً الصورة الأولى التى انكشفت لك هى صورة الشيخ، ثم أمرنى أن أكشف عينى فرأيته بباصرتى جالس أمامى، ثم أمرنى أن أعصبها ثانية فأدركته ببصيرتى جالساً أمامى كحالة بباصرتى، فملأنى العجب والاستغراب وصحت به "أيها الشيخ سواء علىّ أنظرت بباصرتى أو ببصيرتى فأنت هو ما أراه دائماً"(١).

ومثل هذه الصورة التى تشير إلى انتقال العلم من الظاهر إلى الباطن وتحوله من البصر إلى البصيرة كأنه رؤية معاينة هو نفسه ما أشارت إليه الآيات القرآنية فى قصة الخضر لذلك فإن من يحظى بهذا العلم لابد وأن يكون من أهله سواء كان نبياً، أو ولياً، أو عبداً من عباد الله الصالحين.

---

(١) شريبة، صوفية الإسلام، ص٣٤.

تكلم كثير من الصوفية فى الولاية وإثباتها، وما يرتبط بها من الكرامات والخوارق التى إلى الأولياء من الصوفية وأهل الصلاح، ومن يتصفح كتب الصوفية وتراجم شيوخ الصوفية العربية والفارسية يرى مئات القصص المروية عن كرامات الأولياء وشيوخ الصوفية، من ذلك ما ورد فى كتاب أسرار التوحيد لمحمد بن المنور. عن كرامات الشيخ أبى سعيد. راجع الهجويرى، كشف المحجوب،جـ٢، ص٤٤٢.

ولعل هذا النوع من العلم أو الكشف يكون خاضعاً لقانون خلقه الله لنا وأجراه فينا، ذلك أن الصوفية يتأولون من القرآن الكريم ما يشير إلى وجود العالم الغيبى المستور عند أطراف حواسنا، وكذلك يطلقون الروح إلى عالمها لتقوم بوظائف خافية وتحظى برؤى خفية ومنها - مثلاً- "التخاطر"[1] والكشف والاتصال بعوالم مقدسة تحيط بنا.ويعبر "تيكلسون" عن هذه المعانى فى قصيدة مجهولة تقول[2]:

الأرواح كل ليلة تنفك من الجسد

أنت تحررها وتجعلها صحيفة بيضاء

تتحرر الروح كل ليلة وتخرج من هذا السجن (القفص) Cage

حرة لا تحكم أحداً ولا يتحكم فيها أحد

وفى الليل ينسى السجناء سجنهم

وفى الليل ينسى الملوك سلطتهم وقوتهم

حيث لا أسف ولا حسرة على المكسب أو الخسارة

---

(١) التخاطر Telephathy، هذه الكلمة مكونة من مقطعين يوناتيين "Tele" ومعناه بعيد و"phathy" ومعناها انفعال، وإذاً فالمعنى الحرفى انفعال من بعيد، ويمكن أن تقابل مقابلة غير تامة بالكلمة الصوفية(الكشف) - وهم يطلقون التلباثى على الإحساس الذى يتصل بحادثة أو واقعة يحسها الشخص فى اللحظة التى تقع فيها على أن يكون وقوعها فى مكان بعيد أو بحيث يكون الإدراك الحسى مستحيلا. راجع شريبة، صوفية الإسلام، ص١١٦ الهامش.

(2) Nicholson; The Mystics of Islam, p.121.

No brooming over gain and loss

ولا تفكير فى هذا الشخص أو ذاك

وتلك حال العارف حتى ولو كان مستيقظاً

يقول الحق ﴿وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود﴾[١]

إنه غافل ليل نهار عن أحوال هذه الدنيا

كالقلم الذى تتحكم فيه يد القدرة الإلهية المهيمنة

فإذا طارت الأرواح إلى عالم البرزخ وتحررت من سجنها البدنى كوشفت وألهمت من واد الأنبياء. وبرغم هذا يذكر "نيكلسون" أن إلهام الأنبياء غير إلهام الأولياء فهذا الأخير أدنى من حيث الدرجة، يقول: "يرفع الحجاب الذى ينفذ إلى عالم فائق للطبيعة أو كما يقول المسلمين عالم الغيب "Unseen" هذا الحجاب الذى يحول بين بصائرهم وبين صدق حالهم مع الله، وفى حالة من الجذب ecastsy يرتفع الولىّ إلى مستوى النبى ليس عن طريق التفقه العميق فى القداسة، ولا بسبب الأخلاق المحمودة ولا لطهارة خلقه وقد يكون له هذا كله أو لا يكون له من هذه الأشياء شيء ولكن المؤهل الوحيد للوصول هو الجذب والنشوة "Rapture" وهو من العلامات الظاهرة للفناء عن النفس الظاهرة"[٢].

---

(١) سورة الكهف، آية ١٨.

(2) Nicholson; The Mystics of Islam, p.123.

ويذهب "تيكلسون" إلى أن "الأولياء" اعتمدوا على ما جرى بين الخضر وموسى وما لحق موسى من تعنيف من جانب الخضر الذى رفض مراراً أن يجيب على أسئلة موسى فلما نقض موسى عهده بالتزام الصمت للمرة الثالثة عزم على فراقه وقال ﴿**هذا فراق بينى وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً**﴾ كما قدمنا، ويمضى "تيكلسون" قائلاً "إن الصوفية مولعون باقتباس تنلك الحجة التى لا ترد واتخاذها دليلاً للولىّ يعلو على النقد البشرى وأن أسراره وعلومه هى مما لا يجب عليه البوح به، لأنها فيوضات ربانية، وأكثر المسلمين يرون صحة هذه الدعوى كما يتحاشون تطبيق المقاييس المتعارف عليها فى الأخلاق على الأولياء"(١).

ويؤكد الحكيم الترمذى على أن الأولياء أهل الحكمة الذين عاينوا ببواطن بصائرهم، ما أعدهم الله له من الخلافة والولاية، كما يذكر أستاذنا الدكتور "سعيد مراد"(٢) الذى ينقل عن "الترمذى" قوله "وسائر الأولياء لأهل هدى الله بإنابتهم – ويستند فى ذلك إلى قول الحق جل شأنه ﴿**الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب**﴾(٣)، ولهم صفاء العبودة وإجابة الحق فى كل موطن، ولهم علم اليقين.. يعنى يقيناً للنفس لا القلب... وهؤلاء عتقوا من رق النفوس وهم الأحرار الذين ذكرهم "عيسى بن مريم" (عليه السلام) لعبيد أتقياء، ولأحرار كرماء" وهم القائمون بالحجة، وهم الذين

---

(١) نور الدين شريبة، صوفية الإسلام، ص١٢٣.

أنظر الرسالة القشيرية لأبى القاسم القشيرى فى الفصل الذى خصصه للحديث عن الولاية، "كرامات الأولياء". ص ص٢٠٦. ٢٢٨.

(٢) راجع د. سعيد مراد، التصوف الإسلامى رياضة روحية، ص٣٢٥.

(٣) سورة الشورى. الآية ١٣.

وصفهم علىّ بن ابى طالب (ﷺ) فقال لا تخلو الأرض من قائم لله بالحجة، أولئك الأقلون عدداً، الأكثرون عند الله تعالى، قد رأوا أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله فى بلاده، وأمناؤه فى عباده وهم أئمة الهدى الذين ذكرهم الله تعالى ﴿**وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون**﴾[1].

وهكذا فالولاية تكون من الله وإلى الله، والولاية إذن اصطفاء وهبة وهى هداية ونور كاشف للحق، ونور يهدى به الله من يشاء من عباده، وهى رحمة من الله وحماية منه لأوليائه، وعلم ربانىّ أنزلها لله على قلوب أصفيائه، وكرامة أجراها الله على أيديهم.

(جـ) كرامات الأولياء:

الولاية المتبادلة بين العبد والرب وردت فى القرآن الكريم لترفع من شان أولياء الله وتحيطهم بالعناية الإلهية، وهى بمعنى قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه وذلك بتولى الحق له حتى يبلغ مقام القرب والتمكين كما يذكر "القاشانى"[2] وهى من جهة ثانية قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه وقيل إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشئونهم فى ذلك الزمان على شرط الحال، فمن دعا الخلق منهم إلى الله قبل محمد (ﷺ) كان رسولاً، ومن دعا بعده كان خليفة... ومن لم يدع إلى الله تعالى،

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨١.

(٢) القاشانى أو الكاشانى. اصطلاحات الصوفية. حقق وقدم له د. عبد الخالق محمود، دار المعارف، ١٩٨٤م. ص٧٦.

بل وقف مع تدبير أمور الخلق على حسب ما ينبئه الله تعالى عن أحوالهم فهو نبى نبوة ولاية(1).

وبهذه المعانى يتداخل موضوع الولاية مع موضوع النبوة كما سبق وأوضحنا وإن كان "أبو نصر السراج"(2) قد أفرد فصلاً ينتقد فيه من غلط فى النبوة والولاية، وحمل فيه على هؤلاء الذين يضعون مرتبة الولاية فوق مرتبة النبوة، ومع ذلك فقد خص الأولياء بالكرامات* وأفرد لهم فصلاً فى تصديق الكرامات، وفى هذا الفصل أورد ما ذكره "سهل بن عبد الله" إذ يقول: "الآيات لله، والمعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء وخيار المسلمين"(3) وهو هنا يؤكد على وجود الكرامة باعتبارها خاصة الولاية، وأما المعجزة فهى خاصة النبى.

ويجعل "الطوسى" التسليم بوجود الكرامة ركناً من أركان الإيمان كما ذكر على لسان "ابن سالم": "الإيمان أربعة أركان، ركن منه الإيمان بالقدر،

---

(1) المصدر السابق، مادة ولاية، ص٢٦٨.

(2) أبو نصر السراج، اللمع. ص٥٣٥.

* قال الغزالى: الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به، فإن كان مع التحدى فإنا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدى. راجع أبو حامد الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ترجمة آسين بلاسيوس. نشر د. إبراهيم آكاه، ود. حسين آتاى، أنقرة ١٩٦٢م، ص٢٠١.

ويذكر آسين بلاسيوس أن كلمة (كرامة) العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحية المعنوية بالكلمة اليونانية اللاتينية Charisma التى أدخلها القديس بولس فى رسالته إلى أهل كورنثوس للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وفوق المعتادة التى يشرف بها الله على النفوس المختارة، وعند المسلمين تستخدم مع إضمار معنى أن هذا الفعل ظاهرة خارقة عجيبة منحها الله للخاصة من عباده مكافأة لفضائلهم فى هذه الحياة الدنيا. راجع آسين بلاسيوسس. ابن عربى وتصوفه، ص١٩٣.

(3) المصدر السابق. ص٣٩٠.

وركن منه الإيمان بالقدرة، وركن منه التبرى من الحول والقوة، وركن منه الاستعانة بالله عز وجل فى جميع الأشياء، وهو يفسر ذلك بقوله "الإيمان بالقدرة" هو أن تؤمن - ولا ينكر قلبك - بأن يكون له عبد المشرق ويكون من كرامة الله تعالى له أن يعطيه من القدرة، وما يتقلب من يمينه على يساره فيكون بالمغرب، يعنى تؤمن بجوار ذلك وكونه"(١) أى حدوثه والظاهر أن معظم المتصوفة يستدلون بالكرامة على الولاية فى حين أن هناك من رأى أن الولاية هى التى تفسر الكرامة، فالولاية محجوبة دائماً ومتخفية وراء مظاهرها وعلاماتها والتى من بينها أن يكون الولىَ محفوظاً من قبل المولى تعالى، وأن قضية الحفظ للولاية أمر يخالف قضية عصمة الأنبياء، فعصمة النبى ترجع إلى أنه لا يخطر على قلبه السوء أو الفحشاء فيما لا يكون الولىَ بمعزل عن وقوع الرغبات فى خاطره، وأنه قد يقع له فى الندرة زلات لكن بلا إصرار(٢).

فكأن المعجزة والكرامة فى نظر الصوفية أمران قد يتشابهان كما تتشابه عصمة الولىَ وعصمة النبى، ويقتبس "تيكلسون" من "القشيرى" هذه الفكرة فيقول: "إن الكرامة والمعجزة متماثلتان فى الجوهر، وأن الصوفية قد لاقوا المتاعب فى التمييز بين خصائص كل منها، وأعلنوا فوق ذلك أن الأولياء شهود الأنبياء، وأن جميع كراماتهم مثل قطرة من ظرف امتلأ

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٠.

(٢) الغزالى. إحياء علوم الدين. القاهرة ١٣٥٨هـ. جـ٤، ص٣٥٥.

راجع أيضا نجم الدين كبرى: فواتح الجمال والجلال، تحقيق د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، القاهرة ٢٠٠٣م. ص٨٢.

عسلاً*، وأن هذه الكرامات مستمدة فى الحقيقة منهم - وهذا هو الرأى السنى فى اعتقاد هذا المستشرق - وقد أخذ به الصوفية المسلمون الذين اعترفوا بالشريعة اعترافهم بالحقيقة[١].

ويعتقد الصوفية أن ظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه فى أحواله[٢]. ومع ذلك فكثير من المسلمين الأوائل قد حملوا على الكرامات ونظروا إليها على أنها ابتلاء من الله، "فالجنيد" يرى أن الاتكال على الكرامات أحد الحجب التى تمنع المختار من النفاذ إلى صومعة الحق المحجبة[٣].

ويفرق "أبو بكر ابن فورك"[٤] بين المعجزة والكرامة، فيرى أن المعجزات دلالات صدق، فإن صدرت عن شخص يدعى النبوة فهى دلالة على صدقه، كما أنها تدل على صحة الولاية أيضاً وفى هذه الحالة يقال لها "كرامة"، ولا تسمى معجزة لأنها انتقلت من حال يصدق فيه النبى إلى حال يصدق فيه الولى.

---

* قال أبو اليزيد البسطامى "مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه عسل، نرشح منه قطـرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما فى الزق مثل ما لنبينا محمد (ﷺ)". راجع الرسالة القشيرية، طبعه مصطفى البابى الحلبى، ص١٧٣.

(١) نور الدين شريبة. صوفية الإسلام، ص١٢٤.

(٢) أبو القاسم القشيرى. الرسالة، ص١٧٣.

(٣) نور الدين شريبة، صوفية الإسلام. ص١٢٥.

(٤) الرسالة القشيرية. ص١٧٤.

والفرق بين المعجزة والكرامة أيضاً، أن المعجزة التى تظهر على يد النبى هى بأمر إلهى يتضمن السماح للنبى بإعلان معجزته وإظهارها، بينما نجد الأولياء حريصون على ستر كراماتهم. والنبى يعلن معجزته ويدعى قدرته عليها بينما الولىّ لا يفعل ذلك، ولا يقطع بقدرته على إظهار الكرامة.

يقول "أبو بكر الاشعرى": "إن المعجزات تختص بالأنبياء، والكرامات تكون للأولياء كما تكون للأنبياء، ولا تكون للأولياء معجزة لأن من شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها، والمعجزة لم تكن معجزة لعينها، وإنما كانت معجزة لحصولها على أوصاف كثيرة فمتى اختل شرط من تلك الشرائط لا تكون معجزة، وأحد تلك الشرائط دعوى النبوة، والولىّ لا يدعى النبوة.. فشرائط المعجزات كلها أو أكثرها توجد فى الكرامة إلا هذا الشرط، ادعاء النبوة"[1].

والأولياء فى رأى "القشيرى" وغيره مكاشفون، بالغيب ناطقون بالحق، وقد أكد "القشيرى" هذه الصفات بما نقله عن أبى هريرة عن محمد بن سير بن عم النبى (ﷺ) فى قوله "لم يتكلم فى المهد إلا ثلاثة: عيسى بن

---

(١) المصدر السابق. ص١٧٤.

جاء فى القرآن الكريم العديد من الآيات التى ذكر فيها الحق معجزات الأنبياء مثل ما جاء بشأن النبى موسى عليه السلام. مثل ما جاء فى قوله جل شأنه ﴿وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى﴾ سورة البقرة آية ٥٧ وما جاء بشأن عصا موسى وضربه للبحر الخ.

ومن كرامات الأولياء كرامة آصف بن برخيا حين أراد سليمان أن يحضروا له عرش بلقيس قبل مجيئها.. قال سليمان (عليه السلام) من يحضر لى تخت بلقيس هنا قبل مجيئها ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مكانك قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ سورة النمل أيات ٣٩. ٤٠. راجع أيضا كشف المحجوب، جـ٢، ص ص ٤٦٤، ٤٦٥.

مريم، وصبى فى زمن جريج، وصبى آخر، فأما عيسى فقد عرفتموه - يقصد ما رواه القرآن عنه - وأما جريج فكان رجلاً عابداً فى بنى إسرائيل، وكانت له أم فكان يوماً يصلى إذ اشتاقت إليه أمه فقالت يا جريج فقال: يا رب الصلاة خير أم أيها، ثم صلى فدعته فقال مثل ذلك، ثم صلى فاشتد على أمه فقالت اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات، وكانت زانية فى بنى إسرائيل، فقالت أنا أفتن جريجاً حتى يزنى فأتته فلم تقدر على شيء.. ثم راودت الراعى على نفسها فأتاها فولدت ثم قالت ولدى هذا من جريج فأتاه بنوا إسرائيل وكسروا صومعته وشتموه، ثم أنه صلى ودعا ثم نخس الغلام.. قال محمد بن سرين قال أبو هريرة كأنى أنظر إلى النبى (ﷺ) حين قال بيده يا غلام من أبوك؟ - يعنى أنطقه الله بالحق فأشار إلى أبوه - فندموا على ما كان منهم. وأما الصبى الآخر فكان لأم ترضعه إذ مر بها شاب جميل الوجه فقالت اللهم أجعل أبنى مثل هذا فقال الصبى اللهم لا تجعلنى مثله... ثم مر بها أيضاً امرأة ذكروا أنهلا سرقت وزنت وعوقبت فقالت اللهم لا تجعل ابنى مثل هذه فقال اللهم اجعلنى مثلها... وقال فى ذلك إن الشاب جبار من الجبابرة، وأن هذه قيل إنها زنت ولم تزن وقيل سرقت ولم تسرق وهى تقول حسبى الله[1].

ويستشهد "القشيرى" بالعديد من الحكايات التى تؤكد ما يقع للأولياء من كشف ومنها ما جاء فى القرآن على لسان الخضر وموسى وقد كان

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٧.

الخضر ولياً، وما تعلمه ذو القرنين وتمكينه سبحانه له مما لم يكن لغيره[1].

والباحثة وهى ترصد المبالغة الشديدة فى الكرامات والرغبة العارمة التى اجتاحت كثيراً من القوم كى يكونوا من أولياء الرحمن لا أولياء الشيطان، تظن أن هذا يصطدم مع ما جاء على لسان النبى محمد (ﷺ) من أنه بشر وأنه ليس صاحب خوارق أو مخارق، وكذلك تصطدم هذه الروايات العجيبة بالعقل مما يجعلّ الخيال صانعاً لها يقول "رينولد نيكلسون" والرغبة العارمة فى الكرامات قد بالغت فى توسيع موردها وتعميمه، فإذا فشل الأولياء فإن الخيال الخصيب السطيع " Vivid and credulous imagination" يخف لنجدتهم، ويصورهم على النحو الذى يجب أن يكونوا عليه لا على النحو الذى هم عليه، وبتوالى السنين تعاظم أمر الأقاصيص، وزادت غرابتها، بالجديد تستمده من محيط الخيال الشرقى... وما تظاهر به الأولياء أنفسهم أو نسج حولهم من الأقاصيص صار أمعن فى الخيال والمبالغة[2].

---

(١) راجع الرسالة القشيرية من ص١٧٦ إلى ص١٨٩. حيث نقل لنا "أبو القاسم القشيرى" حكايات عجيبة يؤكد فيها على كرامات الأولياء، وإن كانت بعض هذه الروايات غير منطقية وصادمة للعقل. ومنها ما نقله عن المظفر الحصاص يقول "كنت أنا ونصر الخراط ليلة فى موضع فتتذكرنا شيئاً من العلم فقال الخراط إن الذاكر لله تعالى فائدته فى أول ذكره أن يعلم أن الله تعالى ذكره فيذكر الله تعالى ذكره فخالفته. فقال لو كان الخضر (عليه السلام) هاهنا لشهد بصحته: قال فإذا نحن بشيخ يجيء بين السماء والأرض حتى بلغ إلينا وسلم وقال صدق الذاكر لله تعالى بفضل ذكر الله تعالى له ذكره فعلمنا أنه الخضر (عليه السلام). الرسالة، ص١٨٨.

(2) R. A. Nicholson; The Mystics of Islam, p.131.

وفى محاولة للربط بين الظواهر الصوفية، والظواهر الروحية فى العلم المعاصر ينقل الباحث "محمد حلمى عبد الوهاب"، عن "صلاح الجابرى فى مقاله الرؤية الصوفية وتطور الوعى"[1] محاولته لتحليل الظواهر الصوفية الخارقة - وفقاً لمعطيات العلم الحديث - فيراها ظواهر باراسيكولوجية تتخطى الأبعاد المكانية والزمانية، وتوقف مجرى السببية الطبيعية، فالإدراك فوق الحسى فى الظواهر الباراسيكولوجية يقابله الكشف والإلهام عند المتصوفة، والاستشفاف والجلاء البصرى يقابله البصيرة والتجلى والفراسة ومعاينة الغيب، والتخاطر يقابله الخاطر.. والتنبؤ بالمستقبل يقابله القوة القدسية أو البصيرة أو الرؤية التنبؤية.

وفى محاولة لإثبات صحة الكرامة يحاول "ابن عربى"[2] فى كتابه مواقع النجوم أن يميز بين نوعين أساسيين من الكرامات وهما الكرامات الظاهرة، والكرامات الباطنة:

فأما الكرامات الظاهرة أو المادية فهى التى تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فيزيائية أو موضوعية على حد تعبير "آسين بلاسيوس"[3] ويمكن إدراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد ومثالها كرامات المشيئ على

---

(١) محمد حلمى عبد الوهاب، السلطة والمتصوفة فى الفترة من القرن الثالث الهجرى إلى نهاية القرن الخامس الهجرى، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٧م، ص٥٤ نقلاً عن صلاح الجابرى. الرؤية الصوفية وتطور الوعىّ فى إطار العلم الحديث، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، الجماهيرية الليبية، العدد العشرون، ص٣٢٩ وما بعدها.

(٢) ابن عربى، مواقع النجوم، ص٦٠ إلى ٧٥ حتى ص١١٦؛ راجع آسين بلاسيوس، ابن عربى وتصوفه، ص١٩٤.

(٣) آسين بلاسيوس، ابن عربى وتصوفه، ص١٩٤.

الماء، والمشيئ فى الهواء، وتحويل المادة وإبراز قوى جسمانية هائلة...الخ.

وأما الكرامات الباطنة أو الروحية هى تلك التى تتحقق فى نفس الصوفى أو فى غيره وتبعاً لذلك فإن حقيقتها لا يمكن أن تعرف وتتأيد إلا فى الحالة التى يظهرها فيها صاحبها ويذيعها، ومن هذا النوع الكشف عن أسرار العالم المادى والنفسى والإلهى مما يتلقاه بعض الصوفية بتوفيق من الله فى أحوال الوجد أو الجذبة.

يقول "بآسين بلاسيوس" وإلى هذا النوع الثانى من الكرامات الروحية الطابع يرد "ابن عربى" بعض المواهب الخارقة التى يسميها اللاهيتيون النصارى باسم صانعات اللطف "**Facientes gratiam**" أى تلك الأحوال الصوفية السامية الخارقة، التى تحدث فى نفوس من بلغوا فى الكمال[١].

والواقع أن "الكرامة الروحية" عند الشيخ الأكبر فضل إلهى له صلة وثيقة بالكمال الأخلاقى، أى هى خاصة الصوفية الكمل من أهل الله. وأما الكرامة المادية فهى من وجهة نظره مكافآت موقوتة فى هذه الحياة الدنيا ويشترك فيها صوفية من مراتب روحية أدنى من حيث الكمال الروحى.

يقول "بلاسيوس": إن الكرامة ثواب زمانى على الفضيلة، ولهذا يوجد نوع من التناظر أو علاقة المشابهة بين الفضيلة والكرامة التى هى بمثابة

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٤.

ثوابها والمكافأة عنها.. فمن المناسب أن يهب الله العبد الصالح الفاضل موهبة خرق المجرى العادى للقوانين الطبيعية[١].

ويميل "بلاسيوس" إلى تفسير الكرامة على نحو مستخلص من "الشيخ الأكبر"[٢] باعتبارها إما طبيعية أو صوفية.

والتفسير الطبيعى يميل إلى استخدام ملكات وطاقات نفسية تحدث داخل وخارج الشخص آثار فيزيائية خارقة للطبيعة.. وهى ملكات مشتركة بين النبى والولىّ، وهى وسائل الصوفى لتحقيق الكرامة ووسائل النبى لتحقيق المعجزات.

وأما التفسير الصوفى فيرجعه "ابن عربى" إلى تطهير النفس بالزهد على نار اللطف الإلهى فى بوتقة البدن حتى تسموا إلى العالم الروحانى لكى تكتسب من جديد هناك بفضل الله المواهب السنية، مما يجعلها قادرة على تحقيق الكرامات.

ولما كانت النفس الإنسانية من أصل ملائكى إلا أنها احتجبت بفعل البدن الذى سجنت فيه، فإن مجاهدة النفس بالزهد فى الدنيا "يساعدها على السيطرة على البدن ويحرر النفس من سجنها ويجعلها ملائكية"[٣].

---

(١) المرجع السابق. ص١٩٦.

(٢) المرجع السابق. ص١٩٧.

(٣) المرجع السابق. ص١٩٧.

عن أبى هريرة (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ) "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[1].

وفى كل الأحوال فإن الكرامة هبة من الله وفضل منه ويعدد "ابن عربى" أنواعاً من الكرامة من أمثال "كرامات البصر، وكرامات السمع، وكرامات النطق، وكرامات قمع الشهوة، وكرامات الفضيلة والعفة وكرامات المشيء وكرامات القلب"[2].

وكل هذه الكرامات مكافأة من الله على الفضيلة، وتحدث فى أوج الكمال الأخلاقى، وهى كرامات روحية باطنة إذا كانت نتيجة للكمال الحقيقى، وظاهرة لا تتعلق بقمة الكمال، وقد تحدث عن مستويات دنيا من الفضائل الأخلاقية وقد تكون ابتلاءً من الله.

وبصفة عامة فالكرامة تكريم للولىّ، والمعجزة تصديق للنبى وكلاهما خرق للقوانين الطبيعية، ومجاوزة للحدود المكانية والزمانية والمادية، وهى دعوة للسير نحو الكمال.

ويهمنا من أنواع الكرامات التى أشار إليها "بلاسيوس نقلاً عن "ابن عربى"[3] كرامات البصر والسمع والقلب فأما كرامة البصر، فهى مكافأة عن

---

(١) الدنيا سجن المؤمن: حديث صحيح ورد فى صحيح مسلم الباب الأول كتاب الزهد والرقائق. رقم ٢٩٥٦ يقول: حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبد العزيز (يعنى الدراوردى) عن العلاء. عن أبيه عن أبى هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ) "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر".

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٩٩، ٢٠٠.

(٣) المرجع السابق. ص ص ٢٠٠، ٢٠١: ويراجع ابن عربى. مواقع النجوم، ص١٥٩.

الفضائل التى آلتها البصر وإلى هذا الباب تنتسب كل الظواهر الخاصة بالبصر الفيزيائى والمشاهد الروحية، وأهم هذه المشاهد رؤية حقائق العالم الروحانى السماوى والأرضى على السواء - أعنى الملائكة والأولياء. ورؤية ما فى الفكر البعيد بل وما فى داخل قلب الشخص القريب... ومنها التوسم والفراسة، ومنها رؤية الله بطريقة نفى كل تشبيه.

وأما كرامة السمع: فهى مكافأة عن قهر أهواء السمع بالفرار من فرص ارتكاب المعاصى بالسمع، وممارسة أعمال التعبد التى آلتها السمع (كسماع القرآن)، ... ومنها سماع الأصوات.. ولغة الكائنات الحية (ألم يعلم سليمان لغة النمل ولغة الطير ويخاطبه بها؟!) - ويدعى بعض الصوفية أنهم يسمعون صوت الله نفسه...!!.

والباحثة تظن أن هذا قد يكون من صنع الخيال أو من التوهم - أو إن شئت قلت أنم ما يرد إلى الصوفى من العلوم هو صوت باطنة، ذلك لأن الباطن المستنير بنور الله قد حوى فيه كل علوم الوهب الإلهية، والعلوم الكونية.

وأما كرامة القلب: فالقلب ينبوع الكرامات كلها، وله كراماته الخاصة به أيضاً ومنها امتثال الأوامر الإلهية، والأنس بالله، والاتحاد مع إرادته... ويعدد "ابن عربى" أربع كرامات للقلب تناظر الدرجات أو المقامات الإشرافية المتجلية... والمقام الأول هو منزلة التجلى الصمدانى ويصل إليه الصوفى بالصوم والذكر لمدة عشرين يوماً وبعدها ينتظر وصول الوارد الأقدس، ونفس الرحمن الأنفس.

وبعد أن يقضى الصوفى ثلاثين يوماً، يكون قد اعد لاستقبال الإلهام الوارد إلى القلب، فإن لم يحدث فإن الأمر قد يكون لآفة طرأت على قلب الصوفى.

وأما المنزل الثانى، أو التنزل الثانى: فهو منزل التنزل الذاتى وهو منزل فناء الذاكر فى المذكور، وفيه يتم الفناء عن كل شيء سوى الله.

ويستمر "ابن عربى" فى ذكر المنازل والكرامات حتى يصل إلى منزل موت الإرادة الفردية وحصول النور الخارق الذى ينير النفس بقبول اليقين الباطن[1].

وهكذا تسيطر فكرة الأنوار الكاشفة لظلام النفس، والمنيرة لأركان القلب، والمظهرة لأمور خارقة للعادة.

ثالثا: الإنسان الكامل والاستنارة:

يخص "الشيخ الأكبر "محيى الدين بن عربى" الكامل بقلب كونى مستنير بنور الله بما له من حكم السعة الذاتية لقلب مبصر والتى تتيح له أن يقبل ما لا يتناهى من تجليات الذات الإلهية بقدر ما تتنوع به هذه التجليات ذاتها، وما ذلك إلا لأن السعة القلبية تسمح له بذلك وبها من تنوعات المعروف مالا يتناهى، وهو يستند فى هذا إلى الحديث القائل ما

(١) مواقع النجوم. ص ص ١٦٦، ١٦٧؛ راجع أيضا سعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفى، الحكمة فى حدود الكلمة. مادة كرامة، ص ص ٩٦١، ٩٧٠؛ راجع أيضا الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ص ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣.

وسعتنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن- على نحو ما يذكر الدكتور "احمد الجزار"(١).

والمعرفة النورانية التى يحظى بها الإنسان الكامل هى التى تتم له بحكم الاستخلاق والأدب لا بيد الملك والاستحقاق، وهو الذى قبل ما يرد عليه من الفيوضات الغيبية وهو معرض عن السوى (يعنى عن الأغيار)، موطناً نفسه على الرضا بما يبدو من الغيب، وهو فى هذا المقام يكون إنساناً حقيقياً يحيط علمه بجميع الحضرات الأصلية والاسمائية الذاتية الكلية بحيث يعرف أصل ما اخذ كل آخذ عن الله بواسطة ظاهرة أو باطنة، ولا تتم المعرفة إلا بعد رحلة الترقى والصعود ومجاوزة المراتب حتى يصبح الكامل فى مرتبة "قاب قوسين"على حد تعبير "صدر الدين القونوى"(٢) وحتى يصبح الباطن الحق عين ظاهر الإنسان، والظاهر الحق عين باطن الإنسان، ويصبح إذ ذاك مرآة إرادة ربه يعلم الشيء وكأنه ما علمه، ويسمع وكأنه ما سمع، ويرى وكأنه ما رأى حتى يحقق فى نفسه قول القائل "كبر العيان حتى صار اليقين من العيان توهماً(٣).

والواقع أن لفظ "الإنسان الكامل" فى مؤلفات "عبد الكريم الجيلى" إنما قصد به النبى محمد (ﷺ)، يقول "الجيلى": "ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع فى مؤلفاتى إنما أريد به محمد (ﷺ) تأدباً بمقامه الأعلى ومحله

---

(١) أحمد الجزار (الدكتور)، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٩٠م، ص١٤٣.

(٢) صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، ص١٩٦.

(٣) المصدر السابق. ص١٩٧.

الأكمل الأسنى، ولى فى هذه التسمية له إشارات وتنبيهات على مطلق مقام الإنسان الكامل، ولا يجوز إسناد تلك العبارات إلا لاسم محمد (ﷺ) إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وليس لأحد من الكمل ما له من الخلق والأخلاق"[1].

وهكذا ينظر "ابن عربى" وتلميذه "القونوى" ومن بعدهما "عبد الكريم الجيلى" إلى النبى محمداً باعتباره نموذج الإنسان الكامل، وهو صاحب المرتبة الجامعة لحقائق الحق وحقائق الخلق، وهو الوجه الظاهر للحقيقة الغيبية الباطنة، وهو القطب الذى هو موضع نظر الله تعالى فى كل زمان، وتظهر الروح المحمدية فى أكمل مظاهرها فى قطب الزمان وفى الأفراد، وفى ختم الولاية المحمدية، ومعنى ذلك أن القطب هو الروح النورانية التى تُربى آثارها فى الكون فكأن القطب هو مظهر الروح المحمدى، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب، وتتبدى الروح المحمدى فى مظاهر تظهر فى العالم فى قطب الزمان من الأفراد والأولياء ثم ختم الولاية الذى هو عيسى (عليه السلام)[2] وهو ما اشرنا إليه أنفا، واعتبرناه خيالاً صوفياً، أو هو مزج بين الخيال وما يحظى به النبى محمد (ﷺ) من مكانة فى نفوس المسلمين.

وتذهب مدرسة "ابن عربى" بعيداً فى نسبة الكمال إلى أصله الإلهى، حيث يتحدث "صدر الدين القونوى" تلميذ "ابن عربى" عن أمر إلهى يصفه

---

(١) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص٧٢.

(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية، السفر الثانى، ص٣٦٣.

بأنه الأمر المعنى بالإيجاد والكمال، وأن هذا الأمر الكمالى هو الذى ينقل حقيقة الإنسان الكامل من العلم الإلهى إلى الوجود العلمى ثم الوجود الشهودى، أى من شيئية ثبوتها إلى شيئية وجودها(١).

ويشترط كل من "ابن عربى"، و"القونوى" و"الجيلى" من بعد أن يمر الكامل برحلة من التطهر يطلقون عليها "معراج الكمال" أو "معراج التحليل"(٢)، وهو المعراج الذى يعنى سير الكامل نحو العالم العلوى صاعداً إلى النور والوحدة الإلهية، تاركاً عالم الكثرة والتعدد.

والواقفون عند أول الدائرة الكمالية أو هؤلاء الذين يقفون عند الدرجة الأولى من مقام الكمال فهم الذين راقبوا أوامر الحق وامتثلوا لها فكان الحق لهم سمعاً وبصراً، وأما أصحاب الدرجة الوسطى.. فهم الذين

---

(١) راجع شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف طلعت (دار الكتب المصرية)، ورقة ١٩٤.

شيئية الثبوت: هى ماهيات الأشياء قبل إضافة الوجود إليها وقبل أن تكون شيئاً مذكوراً.

شيئية الوجود: هى ماهيات الأشياء بعد اتصافها بالجعل أى بعد انتقالها للمراتب الكونية.

وأما الجعل: فإنه يشير إلى إخراج الشيء من الوجود إلى العدم أى من وجوده فى علم الله إلى عدمه يعنى وجوده فى الأعيان - وهو الجعل البسيط، وأما الجعل المركب فهو جعل الشيء شيئاً، أى اتصاف الماهية بالوجود الحقيقى.

راجع صدر الدين القونوى، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، تحقيق ودراسة د. إبراهيم ياسين، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣م، ص٢٧.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢١٧.

ومعراج التحليل: هو معراج الإنسان بين خطين أحدهما هابط والآخر صاعد أو هو معراج دائرى يعود إلى حيث يبدأ إذاً فالإنسان يسلك طريقاً مزدوجاً نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد ثم صاعداً إلى نور الوحدة والأحدية.. المرجع نفسه. ص١٩٥: راجع أيضا قاسم غنى، تاريخ التصوف فى الإسلام. مكتبة النهضة ١٩٧٢م. ص١٧٠.

صرفوا جوارحهم فى طاعة الحق فكانوا للحق سمعاً وبصراً، وأما الدرجة الأخيرة فى سلم الكمال فحكمها التحرر من أحكام الحصر والتقيد فى المكان والزمان يقول "القونوى": "وأهل الدرجة الأولى من مقام الكمال من كان الحق سمعه وبصره كما ورد عن النبى (ﷺ)، وأوسطه من كان الحق يسمع به ويبصر، وبه ينطق وإليه الإشارة بقوله: "إن الله تعالى قال على لسان عبده، سمع الله لمن حمده... وآخر درجات الكمال الخروج عن حكم التعينات"(١).

فإذا بلغ الكامل أعلى درجات الكمال وتأتى له التحرر من الحصر فى المكان والزمان استحق وصف "التنزه عن الحصر والقيود، والأمكنة - فالجنة لا تسع إنساناً كاملاً ولا غير الجنة - فلا أين، ولا جرم ولا انتقال لحكم وقت من الأوقات والأسماء والصفات(٢).

ويبالغ "محمد بن حمزة الفنارى" فى إطلاق الكامل عن الحصر والتقيد فيقول "إن الكامل يكون نسخة مطابقة لمولاه"(٣) فهو بهذا يشير إلى مرتبة إلهية لا مرتبة بشرية، وهذه المرتبة هى نهاية سلم الكمال. وحتى يصل الإنسان إلى أعلى مراتبه فى سلم الكمال يعتقد "تيكلسون" بضرورة التحقق بهذه الحالة التى يستخدم لها هذا المستشرق مصطلحات ثلاثة هى:

---

(١) راجع صدر الدين القونوى. مفتاح الغيب. ص١٥٣؛ إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية. ص٢١٧.

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور)، تحقيق كتاب النصوص لصدر الدين القونوى، ص٧٨.

(٣) محمد بن حمزة الفنارى. مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية رقم ١٨٨ تصوف طلعت. بدار الكتب المصرية. ورقة رقم ٢٧٥.

١ - التجوهر Essentialistion

٢ - التبدل Substitution

٣ - التحول Transmulation[١].

"والتجوهر" على نحو ما يفهم "تيكلسون" فيما نقله عن الطوسى فى كتابه "اللمع" أن الإرادة وإن كانت للعبد فهى من عند الله عطية وهبة، ويعنى بهذا أن صفات الرب تحل محل صفات العبد، ومعناه أيضاً خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق، وبمعنى خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق.. لا بمعنى أن أوصاف الحق هى الحق.. لأن الله تعالى لا يحل فى القلوب ولكن يحل الإيمان به، والتوحيد له، والتعظيم لذكره[٢].

والتجوهر بمعنى التبدل والتحول فهو لا يستلزم كما يفهم البعض حلول الذات الإلهية "Incarnation"[٣] ولا اتحاد الطبيعة البشرية بالطبيعة الإلهية "Unification" أياً ما كان فهمنا أو تصورنا لطبيعة التجوهر.

وقد يفهم من التجوهر الوقفات "Luminous"[٤] كما هو الحال عند "النفرى"، وتعنى ظلام الأفكار المتعلقة بالسوى كما يطرد النور الظلام

(1) R. A. Nicholson, pp. 158 - 165.

(2) The Mystics of Islam; p. 157.

راجع أيضا اللمع، ص٤٣٣.

(3) Ibid, p. 154.

(4) Ibid, p. 156.

وتحول كل القيم المتعلقة بالعالم الظاهر إلى قيم متعلقة بالعالم الحقيقى الأزلى، وفى هذه الحالة فإن الواقف أو الفانى يدخل كل مكان فلا يحويه ويشرب من كل بئر ولا يرويه، ثم يصل إلى الله حيث منزله وحيث لا بقاء إلا بالله وفى الله، لأن الواقف يتخطى حدود المكان والزمان.

وقد يكون التجوهر بمعنى التأله Diefication حيث يدرك الصوفى وأحديته الأصيلة مع الله، عندما يكشف الله عن نفسه من حال تجليه الظاهر على مخلوقاته "External Manifestation of the creator"[١].

ونحن نظن أن فكرة الإنسان الإلهى - وبرغم أنها تسعى لإيجاد إنسان يتفوق على إنسانيته ويحقق فى ذاته تلك الصفات الإلهية التى تضرب حدود المكان والزمان وتتجاوز قيود الحواس - إلا أن هذه الفكرة صادمة للوجدان الإسلامى الذى لا يتقبل أبداً أن تجتمع الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية وتنصهر فى بوتقة واحدة - كما أن هذا الوجدان التوحيدى النقى يمتنع عليه أن يجمع بين الوجودين الإلهى والإنسانى، أو ان يرى الوجود الإنسانى انعكاساً للوجود المطلق أو فيضاً عن الوجود المطلق[٢].

لذلك تكون المعانى الأخلاقية التى قدمها "النفرى"، وشارح المواقف "عفيف الدين التلمسانى" عن الإنسان الكامل هى الأقرب لفهمنا لحقيقة

---

(1) Ibid, pp. 157, 159.

(٢) الرأى الذى يقدمه "نيكلسون" نقلا عن "ابن عربى" أنه ليس هناك وجود حقيقى منفصل عن الله، والإنسان ما هو إلا فيض Emanition، أو انعكاس لمثال الوجود المطلق... وبضربة واحدة الإنسان هو الله فالدائم الفانى كما يقول "ابن عربى" وجهان للواحد يكمل أحدهما الآخر. والخلق ظهور مشهود للحق. والإنسان سر اله مكشوفا ظاهرا فى خلقه.

R. A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism, London, 1940, pp. 104 -110.

الإنسان العارف والكامل المستنير فهو يحدد المراحل التى يقطعها الإنسان ليحقق لنفسه الوقفة مع الله على النحو التالى(١):

المرحلة الأولى: تبدأ بالعرفان gnosis وتنتهى بالفناء أو الذهاب والتلاشى passing away.

المرحلة الثانية: عندما ينجح الإنسان فى الفناء ويتحقق بالبقاء فى الله، وعند هذه المرحلة يجتاز الحقيقة تلو الحقيقة، ويظل فى حالة ترقى حتى يصل إلى مرتبة القطبانية، وحتى يصبح المركز الروحى للكون، ويصبح القطب قريباً من الواحد الحق بعيد عن كثرة الخلق - ثم يستوى عنده البعد والقرب - وعندما يصل إلى هذه الدرجة السامية تصبح المعرفة ويصبح الكشف كالنهر المتدفق من محيطه.

المرحلة الثالثة: وفيها يوجه الواقف الكامل كل انتباهه إلى خلق الله إما كرسول أو كمرشد روحى أو "شيخ" وهى مرحلة القطبانية.

وهكذا يتفق معظم الصوفية على أن الكامل هو القطب، وأن الواصل إلى مرتبة الكمال هو الواصل إلى القطبانية، والقطبانية هى نظرية فى الإنسان الحافظ للكون أو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود، وهو السبب النهائى للخلق والوسيلة التى يرى فيها الله نفسه، والنسخة المصنوعة على صورة الإله(٢).

---

(1) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam; p. 165.

راجع منصور الشطى (الدكتور)، تأنيس الإنسان، ص١٦٣.

(2) R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism; p. 271.

وقد يبالغ الصوفية فى رفع درجة الولىَ أو القطب ليجاوز درجة النبى، ومن ثم فهم يخلطون أحياناً بين الأولياء والأنبياء، وبين القطبانية والنبوة، يقول "الجيلى": "قد جرت سنة النبى محمد (ﷺ) أنه لا يزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم... فهم خلفاؤه فى الظاهر وهو فى الباطن حقيقتهم"[١].

مع ذلك يظل نور النبى محمد (ﷺ) هو النور الذى تستمد منه جميع الأنوار، من هنا يذكر "تيكلسون أن جميع حركات وسكنات الأولياء مستمدة ومقتبسةَ من نور النبوة، وليس وراء نور النبوة نور يستضاء به على وجه الأرض. فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء هى على التحقيق بدايات الأنبياء[٢].

. ووصول السالك أو الولىَ إلى أعلى مراتب الكمال رهن عند "ابن عربى" وتلميذه "صدر الدين القونوى" بالوصول إلى مرتبة تأنيسه التى هى حقيقته وعينه الثابتة، وهى المرتبة التى يصبح فيها الإنسان"إنساناً إلهياً"[٣].

(١) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، طبع البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٠م. جـ٢، ص٧٥.

(٢) رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٤٥.

راجع أيضا أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال.

(٣) صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، ص١٨٣.

وعند هذه المرتبة تتبدل صفات الإنسان وتحل محلها صفات الحق، ويصير الحق له اسماً وصفة، وعندما تثبت له صفات الحق يأخذ العلم مباشرة عن حضرة الثبوت، ويصير العلم "ارتساماً" فى نفس الكامل(١).

وهاهنا يصير الإنسان الكامل أو "المؤنس"مرآة الحضرتين الإلهية والكونية فيظهر على كل شيء ويطلع على ما هو منقوش فى علم الحق مرتسماً فيه لذلك يصح القول مع الأستاذ الدكتور "إبراهيم ياسين" أن العلم يرتسم فى نفس الكامل على نحو ارتسامه فى العلم الأزلى، وهو ما يشير إليه "القونوى" بقوله إن الارتسام فى ذات صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارتسام مطابق لارتسام الأشياء فى نفس الحق من حيث نسبة علمه الذاتى الأزلى(٢).

ويجمل "القونوى" كيفية فوز الكامل بالمعرفة الجامعة، والشهود الأتم فى نص طويل يقول "وأما الكمل الأفراد فإن توجهم إلى الحق تابع للتجلى الذاتى الحاصل لهم والموقوف تحققهم بمقام الكمال على الفوز به، وأنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والاعتبارات مع صحة تصور الحق من حيث تجليه الذاتى المشار إليه

---

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٣٨.

الارتسام. هو الامتثال ويستخدمه المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش ويقصد به تصوير المعقول بالمحسوس، ويخدم هذا المصطلح فكرة القونوى عن العلم الإلهى الذى يراه ارتساماً فى نفس العالم- بدلا من كونه ذواتاً وأجساماً، فالعلم قد علم العالم فى ذاته ارتساماً. راجع التهانوى. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مادة رسم،؛ راجع أيضاً صدر الدين القونوى، رسالة الفكوك على النصوص والتعليق عليها، نسخة خطية رقم ٣٢٣م بدار الكتب، ورقة ٨٧، ٨٨.

(٢) المرجع السابق. ص٢٣٩.

الحاصل لهم بالشهود الأتم فلهذا لا يتأخر عنهم فى الإجابة، أعنى الكمل ومن شاء الله من الأفراد من أهل الإطلاع على اللوح المحفوظ[1]، وكذلك هؤلاء الذين يختصهم الله برعايته وتعليمه لقوله جل شأنه **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾**[2] وقوله جل شأنه **﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾**[3].

وهذا يقطع بأن غوامض العلوم الإلهية ليست قاصرة على الأنبياء بل هى سارية ممتدة إلى عباد الله الصالحين بفعل اصطفاء الله لهم وتعليمهم، يقول "ابن عربى": "وليس الإطلاع على غوامض العلوم الإلهية من خصائص نبوة التشريع بل هى سارية فى عباد الله من رسول وولىّ وتابع ومتبوع... والله يقول لمن عمل منا بما شرع الله له إن الله يعلمه ويتولى تعليمه بعلوم أنتجتها أعماله، تصديقاً للآيات القرآنية السابقة[4].

وهذا يدفع الباحثة إلى محاولة تتبع الأفراد الذين وهبوا العلم الباطن، والكشف الخارق فى الصفحات التالية.

---

(١) صدر الدين القونوى، النصوص، تحقيق د. إبراهيم ياسين، ٩٦، ٩٧؛ راجع لنفس المؤلف أيضاً صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص٢٣٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٢٩.

(٤) ابن عربى. الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٥١.

رابعاً: أفراد العلم الباطن والإدراك الفائق:

لاحظنا ونحن نتحدث عن عباد الله الذين وهبوا القدرة على الإدراك الفائق، وإظهار كرامات الولاية والعلم الباطن أن ما جاء فى القرآن خاصاً بعبد الله الصالح "الخضر" مع "موسى" الكليم كان من أهم الدلالات على وجود أفراد اختصهم الله بعلمه وتعليمه، ولم يكن "الخضر" على ذوق المقام الذى هو "موسى" عليه من العلم كما لم يكن موسى على ذوق فيما هو عليه "الخضر من العلم.

كذلك ما جاء على لسان من عنده علم من الكتاب مع "سليمان" إذ يقول له ﴿**أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك**﴾ متجاوزاً بذلك قدرات عفريت يقول ﴿**أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك**﴾[1] فرجح العلم الإلهى بأسرار الكتاب قدرات العبد على قدرات الجن.

لكن الأمر فى نظر "ابن عربى" يتجاوز هؤلاء العباد إلى أفراد من البشر اسماهم "الركبان" وهم الذين يركبون نُجب الأعمال أو خيرها.. وهم على طبقات فمنهم الأقطاب، ومنهم الأئمة، ومنهم الأوتاد، ومنهم الأبدال، ومنهم النقباء، ومنهم الرجبيون، ومنهم الأفراد[2].

---

(١) المصدر السابق. جـ٣، ص٢٤٧. والآيات ٣٩. ٤٠ من سورة النمل.

(٢) المصدر السابق. جـ٣، ص٢٤٥.

راجع د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية، القاهرة ١٩٧١م، جـ٢، ص ص١٤٣ إلى ١٦٥.

فأما الأقطاب فقد تبينا أنهم الواصلون إلى مرتبة الكمال، والقطب الواحد الذى هو موضع نظر الله فى العالم فى كل زمان، ويقال له الغوث، وهو سيد الجماعة فى زمانه، ومن الأقطاب من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة(١).

وأما الأئمة فهم إمامان، أحدهما عن يمين القطب ونظره فى عالم الملكوت واسمه "عبد الرب"، والآخر عن يساره ونظره فى عالم الملك واسمه عبد الملك، وهو الذى يخلف القطب(٢).

الأوتاد: عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل الجهات الأربعة، وبهم يحفظ الله العالم.. وهؤلاء قد يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالى ﴿**ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً**﴾ فإنه بالجبال سكن ميد الأرض، كذلك حكم هؤلاء فى العالم حكم الجبال فى الأرض، وإلى مقامهم قوله تعالى عن إبليس ﴿**ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم**﴾(٣).

الأبدال: وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم فيه ولايته، الواحد منهم على قدم الخليل (عليه السلام) وله الإقليم الأول والثانى على قدم الحكيم (عليه السلام)، والثالث على قدم هارون،

---

(١) محيى الدين بن عربى، لطايف الأعلام، مخطوطة جامعة اسطنبول، رقم ٢٣٥٥ تصوف، ورقة ١٤٠ب؛ والفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، جـ٣، ص٢٤٥. والورقة ٢٨ب من مخطوطة لطايف الاعلام.

(٣) محيى الدين بن عربى. الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٤٥. جـ١١، ص٢٧٣؛ راجع د. سعيد مراد، التصوف الإسلامى رياضة روحية. ص٣٢٨. والآية من سورة الأعراف. رقم ١٧.

والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم - عليهم جميعاً السلام- وهم عارفون بما أودع الله سبحانه فى الكواكب السيارة من الأمور والأسرار... من سافر منهم ترك على صورته جسداً (أى شبحاً) يحيا بحياته ويظهر بأعماله كما يعتقدون[1]. وكأنما هم يخلقون أشباحاً مطابقة لأجسادهم ليست هى وإنما تبدو كما لو كانت هى نفسها لتقوم بوظائف صاحبها من الابدال.

ويمضى "ابن عربى" فى بيان أفراد العلم الباطن فيذكر، "النقباء" الاثنى عشرة الذين يعلمون بخاصية الأبراج الاثنى عشر، والذين أودع الله فيهم علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس، ويعلمون كل دبة قدم تقع على الأرض[2].

ثم يذكر "النجباء" وهم أربعون شخصاً مشغولون بحمل أثقال الخلق، أو هم ثمانية فى كل زمان... وهم الذين تبدو منهم وعليهم أعلام القبول من أحوالهم، وإن لم يكن لهم فى ذلك اختيار لكن الحال يغلب عليهم[3].

ثم "الحواريون" أصحاب مقام التحدى فى إقامة الحجة على صحة الشرع.

---

(١) المرجع السابق، جـ٣، ص٢٤٥ بالهامش، جـ١١، ص ص ٢٧٩، ٢٨٠؛ ود. سعيد مراد، التصوف الإسلامى رياضة روحية، ص٣٢٩.

(٢) الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٤٥، جـ١١، ص ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٣) المرجع السابق. جـ٣، ص٢٤٥ بالهامش، جـ١١، ص٢٨٣.

ثم "الرجبيون" وهم رجال حالهم القيام بعظمة الله، وهم من الأفراد وهم أرباب القول الثقيل، لقوله تعالى **﴿إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا﴾**[1].

ثم يأتى بعد ذلك "ختم الولاية العامة" وهو عيسى (عليه السلام) وقد سبق وتحدثنا عنه باعتباره ختم الولاية المحمدية. ثم الأولياء الذين على قلب آدم... وهم يتقلبون فى المعارف الإلهية تقلب من هم على قلبه، فكل علم يرد على قلب ذلك الشخص الكبير من ملك أو رسول فإنه يرد على هذه القلوب التى هى على قلبه... وهم يتخلقون بالأخلاق الإلهية... وهؤلاء هم المجتبون المصطفون ويستحبون من الدعاء ما ذكره الحق سبحانه فى قوله جل شانه **﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾** وقوله تعالى **﴿ثم أورثنا الكتاب الذى اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾**[2].

ثم يذكر "ابن عربى" الأولياء الذين هم على قلب "إبراهيم" وقد حجبهم الله عن الشرور التى عليها الناس، وأطلعهم على النسب التى هى بين الله وبين عباده.

---

(١) المصدر السابق، جـ١١، ص٢٨٦. والآية رقم ٥، سورة المزمل؛ راجع أيضاً د. سعيد مراد، التصوف الإسلامى رياضة روحية، ص٣٣٠. والآية ٢٣ من سورة الأعراف.

(٢) المصدر السابق. جـ١١. ص ص ٢٩٠-٢٩٤؛ راجع أيضاً د. سعيد مراد، التصوف الإسلامى رياضة روحية. ص٣٣٠. والآية ٣٢ من سورة فاطر.

وقد أعد د. سعيد مراد بحثاً إضافياً عن الولاية. والكرامات بعنوان نظرية الولاية فى كتابه المشار إليه فمن أراد المزيد فليرجع إليه. راجع ص ص ٣١٧:٣٤٧.

ثم "الأولياء الذين على قلب جبريل" ولهم من العلوم عدد ما لجبريل من القوى المعبر عنها بالأجنحة التى بها يصعد وينزل.

ثم "الأولياء الذين على قلب ميكائيل"،... ولهم من العلوم على قدر ما لميكائيل من القوى أيضا.

ثم "الأولياء على قلب إسرافيل"... وهو واحد فى كل زمان وله الأمر ونقيضه، جامع للطرفين وحاوى للضدين، وله القدرة على الجمع بين كل المتناقضات.

ثم "الأولياء العشرة على قلب داود (عليه السلام)" وهم أهل خشوع فلا يتكلمون إلا همساً لقلية تجلى الرحمن عليهم...قال تعالى: **﴿وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً﴾**... وهم المستورون **﴿الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾**[1].

ثم "الظاهرون بأمر الله عن الله" وهم القائمون بحقوق الله، مثبتون الأسباب، خرق العوائد عندهم عادة آيتهم **﴿قل الله ثم ذرهم﴾**[2]، ثم يذكر "ابن عربى" رجال القوة الإلهية، ورجال القوة واللين، ورجال الحنان والعطف، ورجال الهيبة والجلال، ورجال الفتح، ورجال المعارج، ورجال

---

(١) المصدر السابق، جـ١١. ص٣٠٣.

وسورة طه، آية ١٠٨.

(٢) المصدر السابق. جـ١١. ص٣٠٦. سورة الفرقان، آية ٦٣.

الإمداد الإلهى الكونى، والأولياء الإلهيون الرحمانيون، والولىّ الذى له الاستطالة على كل شيء ويحكم بالعدل... الخ[1].

وينحو "ابن عربى" إلى تسمية أفراد العلم الباطن والإدراك الفائق فيذكر علىّ بن ابى طالب (ﷺ) حين يضرب بيده إلى صدره ويتنهد قائلاً "إن هاهنا لعلوماً جمة" وقد ذكر عنه أبى هريرة أنه قال "حملت عن النبى (ﷺ) جرابين أما الواحد فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته قطع منى البلعوم... فهو العلم الذى سمعه عن رسول الله (ﷺ)... فكان فيه ناقلاً من غير ذوق، لكنه علم لكونه سمعه من رسول الله (ﷺ)... وذلك علم الأفراد[2].

ومن الأفراد الذين ذكرهم "ابن عربى" "عبد الله بن عباس" الذى كان يلقب بالبحر لاتساع علمه. كما ذكر "على بن الحسين" "زين العابدين"، كما ذكر "عمر بن الخطاب" الذى خاطبه رسول الله (ﷺ) بقوله "يا عمر ما لقيك الشيطان فى فج إلا سلك فجا غير فجك"[3](*).

---

(١) المصدر السابق. جـ١١، ص ٣٠٦ إلى ص ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص٢٤٨.

* قال ابن تيمية: "سئل على -ﷺ-: هل عندكم من رسول الله (ﷺ) شيء؟ فقال له: لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهماً يؤتيه الله عبداً فى كتابه وما فى هذه الصحيفة، وكان فيها عقول الديات - أى أسنان الإبل التى تجب فيها الدية - وفيها فكاك الأسير، وفيها لا يقتل مسلم بكافر".

ابن تيمية ومجموع الفتاوى: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى، مجلد ٤، دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر د.ت، ص ٤١٢.

(٣) المصدر السابق، جـ٣، ص٢٥٣.

وفى الأحاديث راجع صحيح البخارى، الكتاب (٥٩)، الباب(١١) والكتاب ٦٢، الباب ٦، وصحيح مسلم الكتاب ٤٤، الحديث ٢٢.

وكذلك قول رسول الله (ﷺ) "ما ترك الحق لعمر من صديق" يقول "ابن عربى" فى تفسير ذلك، يعنى فى الظاهر والباطن، أما فى الظاهر فلعدم الإنصاف، وحب الرياسة وخروج الإنسان عن عبوديته.. أما فى الباطن، فما ترك الحق لعمر فى قلبه من صديق، فما كان له تعلق إلا بالله.

وكذلك ذكر "ابن عربى" من أفراد العلم الباطن والإدراك الفائق جماعة لقيهم بجبل أبى قبيس (المرتفعات المطلة على مكة من الجهة الشرقية) ويذكر منهم ما يزيد على السبعين رجلاً.. ويذكر أن لهم الوصية والنصيحة ونشر العلم، ومنهم "أبا السعود بن الشبل"، و"عبد القادر الجيلى"، و"محمد بن قائد الأوانى".

يقول "ابن عربى" فى شأنهم "وسميناهم أقطاباً لثبوتهم، ولأن هذا المقام – أعنى مقام العبودية – يدور عليهم، ولا رياسة لهم لتحققهم بعبوديتهم، وأمر إلهى بالتقدم فيما ورد عليهم فيلزمهم طاعته لما هم عليه

---

* "يا عمر! ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك" الحديث (من مسلم) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر (رضي الله عنه): ٢٢-(٢٣٩٦) حدثنا منصور بن أبى مزاحم. حدثنا إبراهيم (يعنى ابن سعد). ح وحدثنا الحلوانى وعبد بن حميد (قال عبد: أخبرنى. وقال حسن: حدثنا) يعقوب – وهو ابن إبراهيم ابن سعد – حدثنا أبى عن صالح، عن ابن شهاب. أخبرنى عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد؛ أن محمد بن سعد بن أبى وقاص أخبره؛ أن أباه سعداً قال: استأذن عمر على رسول الله (ﷺ) وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه. عالية أصواتهن. فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب. فأذن له رسول الله (ﷺ) ورسول الله (ﷺ) يضحك. فقال عمر: أضحك الله سنك. يا رسول الله (ﷺ) "عجبت من هؤلاء اللاتى كن عندى. فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب" قال عمر: فأنت، يا رسول الله! أحق أن يهبن. ثم قال عمر: أى عدوات أنفسهن! أتهبننى ولا تهبن رسول الله (ﷺ)؟ قلن: نعم. أنت أغلظ وأفظ من رسول الله (ﷺ). قال رسول الله (ﷺ) "والذى نفسى بيده! ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك". والحديث بنصه فى البخارى رقم ٣٤٨٠.

من التحقق أيضاً بالعبودية، فيكونون قائمين به في مقام العبودية بامتثال أمر سيدهم"[1]، يقول شعراً:

إن لله عباداً ركبوا ‏ نجب الأعمال فى الليل إليهم

فاجتباهم وتجلى لهم ‏ وتلقاهم بكاسات النديم

رتبه الحادث إن حققها ‏ إنما يظهر فيها بالقديم

إن لله علوماً جمة ‏ فى رسول ونبى وقسيم[2]

وهكذا يؤكد "ابن عربى" أن "الولاية" هى أساس للمراتب الروحية، وأخص صفات الولىّ المعرفة: أى العلم الباطن الذى يلقى فى القلب إلقاء، ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان، وهو مختلف عن العلم الموحى به فى مسائل التشريع. وقد يستعمل "ابن عربى" كلمة "الإنسان الكامل" مرادفة لكلمة "ولىّ" بهذا المعنى، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون شيئاً من عالم الغيب، والرسل أولياء، لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكاملة بالله، وبين العلم الخاص بالشرائع التى أرسلوا بها أو هكذا فهم "د. أبو العلا عفيفى"[3].

وهذا فيه خلط كبير بين النبوة والولاية ورفع للولىّ إلى مرتبة النبى وهو فساد فى الرأى لأن الباحثة تلاحظ أن "ابن عربى" نفسه كان قد وضع

---

(1) المصدر السابق، جـ٣، ص ص٢٥٠ - ٢٥٨.

(2) المصدر السابق، جـ٣، ص٢٤٣.

والقسيم: هو الولى وسمى بذلك لأنه يقتسم "الإرث الإلهى" مع النبى والرسول. راجع هامش الفتوحات، جـ٣، ص٢٤٣.

(3) فصوص الحكم، شرح وتعليق أبو العلا عفيفى، جـ٢، ص٢٤.

خطوطاً تميز علم النبى عن علم الولىّ، ومنها أن ما يوحى به إلى الرسول هو العلم الشرعى الذى يأتى على لسان الملَك. اما العلم الباطن الخاص بالولىّ فهو إرث يرثه الولىّ من خاتم الأولياء الذى يرثه بدوره من منبع الفيض الروحى أو من (الحقيقة المحمدية) التى هى المصدر لكل علم.

أما ختم الولاية فيأخذ علمه مباشرة عن روح محمد التى يرمز إليها الصوفية باسم "القطب" ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد، "محمد النبى" بل حقيقته القديمة -الأزلية- التى تقابل العقل الأول عند "أفلاطون"، والكلة عند المسيحيين[١].

وفى إطار نظرية "ابن عربى" فى "القطب" وأفراد العلم الباطنى يأخذ مفهوم الاجتهاد والتفقه فى الدين معنى آخراً غير المتعارف عليه عند عامة المسلمين، بل يتوافق ونظريته العامة فى الولاية.

فالمجتهد، هو خليفة الرسول، أو هو الإمام الذى أخذ علمه بالشرع من نفس المنبع الروحى الذى أخذ منه الرسول علمه، وهو بهذا المعنى وارث الرسول، بل مشارك له فى رسالته، وله القدرة على أن يغير ما شاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين، كما سيحدث عندما ينزل عيسى (عليه السلام) إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبى محمد (ﷺ)[٢].

---

(١) المصدر السابق. جـ٢. ص٢٥.

(٢) المصدر السابق. جـ٢، ص٣٢٥.

وهؤلاء المجتهدون أو الفقهاء يستمدون علمهم من نفس المصدر الذى استمد منه النبى (ﷺ) علمه، فهؤلاء هم الأفراد الكمل، وهم الذين يأخذون علمهم عن الله مباشرة عن طريق الإلقاء فى القلب أو النفث فى الروع.

ينقل "د. أبو العلا عفيفى" عن "ابن عربى" قوله فى الفتوحات فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولىّ ما تلىَ عليه، مثل ما ينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة، كما يعلم النبى ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر(١).

ويخلص "د. أبو العلا عفيفى"(٢) إلى نتيجة خطيرة للخلط الذى وقع بين الولاية والنبوة وهى: أن النبوة مستمرة حتى الآن إلا أن الرسالة منقطعة، وذلك يرجع فيما نظن إلى اعتقاده بأن العلم الإلهى مازال ينزل على قلوب الأولياء.

وكأن الإمداد والاستمداد عن الحقيقة المحمدية مازال قائماً وكأن أصل العلم ومنبعه هو "القطب" الذى يساوى بدوره "الحقيقة المحمدية" ثم إنه ينتقل إلى أفراد الإنسان من الكمل، وهم الأولياء وأفرادهم بحسب مراتبهم وأسمائهم التى قدمناها، والذين يخصهم "ابن عربى" بالتصريف والتصرف فى العالم،... وهم الذين لبسوا الستر، ودخلوا سرادقات الغيب،

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٣٢٥.

راجع الفتوحات المكية، جـ٢، ص٦٦٦.

(٢) فصوص الحكم، جـ٢، ص٣٢٥.

واستتروا بحجب العوائد، ولزموا العبودة والافتقار -- ويسميهم – الفتيان الظرفاء، الملامتية، الأخفياء، الأبرياء[1].

ونخلص إلى أن الصوفية من أمثال "ابن عربى"، و"الجيلى"، وغيرهم قد وجدوا فى الولاية حلا مثالياً لنظريتهم فى العلم الباطن، وهم قد جعلوا من أفراد الأولياء أو أفراد العلم الباطن أشخاصاً ظاهرين بأسمائهم وأجسادهم "كعلىّ بن أبى طالب"، و"عبد الله بن عباس"، و"عمر بن الخطاب" وغيرهم، وهذا تأكيداً لاستمرار الفتوحات الإلهية، والتجليات الربانية على عباده الربانيين.

---

(١) ابن عربى. الفتوحات المكية. جـ٢، ص٢٥٧.

النتائج

النتائج

انتهى هذا البحث إلى العديد من النتائج الهامة التى ستحاول الباحثة عرضها فيما يلى:

أولاً: يجمع معظم صوفية المسلمين على أن القلب هو موطن الحواس الفائقة، وأنه يحوى كافة أدواتها وهى الروح، والسر، والبصيرة، والفراسة، والسماع، والخيال وغيرها مما خفى أو ظهر.

فيتحدث "القشيرى" عن الأرواح كأعيان مودعة فى القوالب الجسدية، ويتحدث عن السر كلطيفة ربانية متعلقة بالروح وهى محل المشاهدة، وتبقى ببقاء الروح، ثم هو يتحدث عن القلب كوعاء لهذه اللطائف.

وأما "ابن عربى" فيرى القلب عقلاً يعقل عن الله، ويراه "الغزالى" لطيفة ربانية شفافة هى محل الرؤية والفهم، ويطلق نيكلسون على هذه الملكة الشفافة مصطلح Oculus Gords او عين البصيرة.

وتعمل هذه الملكات جميعاً بالنور الكاشف لظلام الحجب المادية والجسمانية فتنفذ عبر حجب الأكوان وتتلقى التجليات الإلهية.

ويجمع هذه الملكات جميعاً وعاءً واحد هو القلب، كما يجمعها خاصية واحدة هى أنها حواس مقدسة تعلو على المكان والزمان وتتجاوزهما، Solmn Senses of timeless being وما يحصل

فى القلب هو رؤية مباشرة يطلق عليها نيكلسون اصطلاحاً A Polyptic Vision.

ثانياً: يبدو القلب عند متفلسفة الصوفية وسيلة مزدوجة لتبادل النظر بين الحق والخلق، ووصفه أكابرهم بأنه النور الأزلى والسر العالى المنزل فى عين الأكوان وعبروا عنه بروح الله المنفوخ فى آدم انطلاقاً من قوله جل شأنه ﴿ونفخت فيه من روحى﴾.

والقلب فى نظر "الشيخ الأكبر" كائن عاقل حساس منفعل يستجيب لكل المؤثرات القادمة من عالم الغيب، ويفهم رموزه ويستنطقها، وهو مرآة تنعكس على صفحتها الصورة الإلهية على قدر صفاء القلب، ولهذا القلب العاقل وجوه يقابل بها الحضرات الإلهية المختلفة، وبها يدرك الحق المستجن على قدر ما ينزغ فى باطن القلب.

ثالثاً: يرى بعض الباحثين أن حالات الإدراك الفائق مقترنة ببصيرة عميقة وهائلة، ومتلازمة ونوع من اللاوعى Subconsciousness، الذى يكون واعياً قادراً على امتلاك قدرات غير متاحة للعقول الواعية. وهذا النوع من الإدراك معلق بقلب تصفه البوذية والنحل الروحية بأنه قلب كبير أكبر من الكل بكثير Greater than any part the all But the Heart is much more، وهو على هذا النحو يكون وسعاً للعلم، ووسعاً للمعرفة، ووسعاً للمكاشفة، ووسعاً للخلافة، ويتحول إلى حاسة جامعة لكل أشكال الصور المقدسة، ومحلاً لتجربة

الاستنارة، وملتقى تقاطع النظامين الطبيعى والإلهى، أوة الزمان والأزل كما يقول "وولتر ستيس".

رابعاً: إذا استقام القلب فى المكاشفة ارتقى إلى حقيقة التوحيد، وفتح عليه ربه بعلوم الواردات، ومعارف علم التوحيد، كما يذكر "الجيلى" وإذا ما قدر للقلب أن تتوحد قواه، وأن تصفو صفحته وتنجلى مرآته استطاع أن يعود إلى أصله الذى به يعرف الله المستجن فيه، ويصبح حاله مطابقاً لمعنى الأثر القائل من عرف نفسه فقد عرف ربه.

خامساً: يأتى السماع كأحد آلات القلب التى تصل به إلى أعلى مراتب الإدراك الفائق، ويتحول السماع الروحانى إلى رؤية شاملة للوجود عندما يتجرد من علائق الشهوة والهوى، وعندما يترك قيود الزمان والمكان، وهاهنا يصبح سماعاً بالله تعمل فيه جميع الآلات البشرية بالله وتستنير النفس بنور القلب، وتطمئن إلى ربها، وتقر عينها بالعبودية الكاملة لله، عندها يصير حظ العارف من السماع مثل حظ الملائكة.

ولأن العلاقة بين السماع والقلب وثيقة فقد فهم القوم أن السماع يتلون بلون الباطن فيكون السماع متوافقاً مع ما وقر فى القلب وتبعاً لحقيقة سمع القلب، وقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات التى تربط بين حقيقة القلب وحقيقة السماع.

والشوق إلى الله وفرط الحب له، وصدق إرادة الشوق إلى لقاءه لا تكون إلا لسماع القرآن وتدبره لأنه يبهج الوجدان لقوله جل شأنه **﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾**.

والسماع هو سفير الحق إلى الحق، وإغلاق السمع عن زواجر الحق وآيات الهدى يؤدى إلى فقدان القدرة على السماع، يقول "أبو على الدقاق" وقد سئل عن السماع "السماع هو الوقت فمن لا سماع له لا سمع له، ومن لا سمع له فلا دين له لأن الله تعالى قال **﴿إنهم عن السماع لمعزولون﴾**.

سادساً: يختلف سماع أهل المعرفة والكمال عن سماع العامة فسماعهم متعلق بقلوب عامرة بذكر الله وأسرارهم صافية وخواطرهم معلقة بالله، لم يبق من نفوسهم وبشريتهم حاسة إلا وهى مبدلة بحاسة لا تشوبها كدورات المادة وعوائق الشهوة واللذة، فتنفتح على الأزلية، وتجاوز الزمان، وتذهب عن بشريتها ولا تبقى إلا بالله وهاهنا يتنقى العارف من آثار السماع الظاهر، ولا يبقى إلا سماع الباطن، ودوام المناجاة ولطائف الإشارات وهو سماع أولياء الرحمن الذى لا يحظى به إلا خاصة أهل الله وليست سماع أولياء الشيطان الذين أطلقوا العنان لأهوائهم ونزعاتهم المادية.

سابعاً: يربط "رينولد نيكلسون" بين السماع، والواردات الإلهية كالوحى والإلهام Revelation, Inspiration، وحياة الاستنارة

life illuminative، والتركيز Concentration وبصفة عامة العرفان Gnosis.

ويرى "الجيلى" أنه لكىّ يصل العبد إلىا مرحلة تلقى الإلهام وسماع الوحىّ والقرآن لابد أن يسعى كىّ تتبدل صفاته البشرية بالصفات الإلهية، ويتم هذا بالتعلق بصفات الحق فإن كان حال الصوفى صفة الإبصار أعاره الله بصيرة نافذة إلى علوم الغيب، وخواطب بتجليات إلهية لا نهاية لها، ويتحول السماع إلى سماع بالحق، فإذا صح للعبد هذا التجلى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلى له ربه مستوياً على عرشه وتجلى له الخطاب الرحمانى فلا يسمع إلا بالله، ولا يخاطب إلا بلغة الأسماء والصفات الإلهية.

ثامناً: السماع سبيل الواجد لتحقيق وجده، والظفر بكشفه، وهو مرهون بحالة القلب الذى يتحول بفعل السماع الإلهى إلى قلب نورانى يحول النفس إلى نفس نورانية تستنير بنور القلب، فتتحول ملكة السماع إلى ملكة تطل على مشارف الغيب، ويشرق عليها نور اليقين الذى يحرق جميع الحجب.

تاسعاً: ولكىّ يكون السماع عند أعلى قمة من الروحانية والسمو فلابد للسامع أن يسقط كل ما سوى الحق فيسمع بحق ويسمع بالله تعالى ولله، فلا يتصف بالأحوال الممزوجة بالحظوظ البشرية ولا يسمع بحال أو بطبع وتكون له نفس ميتة وقلب حىّ حتى يكون السماع مما استأثر به الله تعالى فى غيبه وهو سماع أهل الاستقامة وهو روح

السماع أو "سماع القرآن الكريم" بالأصوات التى تحسنه وهـو مـا يصيب السامع بحالة من الجذب الملازمة لقشعريرة تـذيب صـلابة الحواس وترقق القلوب، وتفتح آفاقاً من الرؤية والمشاهدة والفهـم للواردات الإلهية من عالم الغيب يثيرها واعظ القرآن فى القلوب التى امتلأت يقيناً، وهو السماع الذى يدرك من خلاله السامع أو الوجـود معلق بأمر الإيجاد "كن" وهو الأمر الذى ينقل المعلومات من المشيئة أو الغيب المطلق إلى الشهادة أو حيث يشهد الخلق فى عين العلـم. بمعنى أن أصل الوجود سماعنا من قول كن وأما الوجود الظاهر فهو بمثابة النطق لما تم سماعه.وهذا يكشف عن حقيقـة تغلـل النظـام الإلهى فى النظام الطبيعى، فحيثما تطير الروح بالسـماع إلـى الأزل متجاوزة مرتبة الزمان فإن الصوفى قد يكتشف أن العالم الطبيعى لم يكن إلا وهماً أو تراباً وبالعكس عندما يرتد الصوفى من مرتبة الأزل ويشهد العالم نطقه من سماعه، يعاود العالم الظهور ويؤكـد حقيقـة وجوده، وفى هذه الحالة يكون الصوفى بين شـهود الأحديـة فـى الوجود ووحدة الشهود، وهذا سماع أهل الحقيقة.

عاشراً: ويعمل الخيال كقوة خالقة قادرة على تجسيد الأشـياء وتصـورها، وهو أحد ملكات القلب القادرة على تجاوز المحسوس إلى المعقـول، أو إنارة الظلام بنور الإدراك أو العلم الذى يحظى بـه القلـب الـذى يكون فى اتصال مباشر مع الروح الكونية مما يعكس صور الأشـياء التى وقع عليها النور، فللقلب وظيفة روحيـة تمكنـه مـن معرفـة المعانى الغيبية قبل أن يحولها الخيال إلى معان رمزية.

والخيالات التى يستقبلها القلب من رؤى وأحلام هى إلهامات الحقيقة نفسها وهى وسيلة التواصل مع العالم الخارجى، فالروح الكونية تعمل ككاشف يتجلى على الروح الفردية فيغمرها بضآلة، وهذا النوع من الخيال ينتمى إلى عالم الوحىّ والإلهام Inspiration & Revelation

لذلك يصف "الجيلى" القلب بأنه النور الأزلى والسر العلىّ المنزل فى عين الأكوان وفيه قوة باصرة متخيلة هى "الهم" الذى هو خيال العارفين، وهى أيضاً مرآة التجلى الإلهى، والخيال المستنير بالنور الإلهى، ولا شيء فى العالم أسرع إدراكاً منه، له التشوق فى جميع الموجودات، وهو نور اليقين، وأصل التمكن من العالمين العلوى والسفلى.

حادى عشر: ترى الباحثة أن "الهمة" قوة من قوى الخيال الخلاق، وهى براق العارفين، وبها تصل القلوب إلى الأنوار الكاشفة للغيوب، وهى خيال يتشكل، وأنوار تتجسد، وهى وسيلة السفر إلى الأعالى حيث الأسرار المصونة المقدسة الخفية، والعلوم الإلهية التى لا يحظى بها إلا الأبرار والأطهار الذين صار لهم خيالاً شفافاً مضيئاً وبراقاً متجهاً إلى الله على ظهر الهمة.

ويربط الباحثين المعاصرين بين الهمة وما يسميه "د. أبو العلا عفيفى" تجسد الأرواح Materialisation of Spirits أو ما يسمى الروحانية المعاصرة Modern Spiritualism والتى تعنى إمكانية

تجسيد الأرواح وبعثها من الخيال لتكون شكلاً مادياً يمكن استنطاقه خيالاً أو فى المنام، بحيث يمكن تلتقى روح الولىّ بروح النبىّ المستدعاة من عالم البرزخ بواسطة الهمة.

إلا أن ما تخلقه الهمة خيالاً لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الخلق الإلهى، لأن هذا النوع من الخلق البشرىّ يزول بمجرد نسيانه، بينما الخلق الإلهىّ دائم ولا مثيل له وهو محفوظ على الدوام.

لذلك يرى "ابن عربى" أن المسيح عندما كان يخلق كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيصير طيراً إنما خلق من موجود لا من عدم، فالطير كانت موجودة لا معدومة، وإنما جاءت النفخة التى نفخها المسيح لتنقل حضرة الروح إلى حضرة الشهادة لتجمع بين الروح والطير المجسد فيصير طيراً بإذن الله. وهكذا يعمل الخيال فى الوهم فيحوله إلى وجود، وهو قادر على تجسيد المعانى، وتلطيف المجسد.

ثانى عشر: وأما "الرؤى"، و"الأحلام"سواء كانت يقظة أو مناماً فهى خيال قد يكون من الله فيكون رؤياً صادقة، وقد يكون رؤيا سجر من الشيطان، أو رؤيا مما يحدث به المرء نفسه.

والرؤيا أو الخيال المصاحب للرؤى هو مرحلة وسط بين الجوهر المطلق والعالم المشاهد، ويكون الخيال العقلى بهذا المعنى مرحلة وسط بين العالم الروحى والعالم المشاهد.

ويذهب "ابن عربى" إلى أن رؤى الأنبياء تستمد صدقها من اتصالها بالعلم الإلهىَ، وهناك من الرؤى ما يصعد إلى السموات العلوى، ويسمع لصاحبها بمخاطبة المولى جل شأنه كما يعتقد "ابن القيم".

والمخيلة بهذا المعنى تكون قوة من قوى القلب التى تتصل بالعالم العلوى، وهذا الاتصال لا يتم فى نظر "ابن عربى" إلا حال النوم لقوله:

النوم جامع أمر ليس يجمعه غير المنام ففكر فيه واعتبر

وتعمل مخيلة النبىّ كوسيلة اتصال مع الوحىّ الإلهى حال النوم، كما حدث لنبى الله إبراهيم الذى رأى أنه يذبح ابنه فراح ينفذ رؤياه على نحو ما شاهدها فى نومه دون تأويل.

ورؤيا الأنبياء على هذا النحو اتصال بالروح الكونية بشكل مباشر، وهى تحدث وحياً **Revelation** أو إلهاماً **Inspiration**، أو عندما تتجلى الروح الكونية فى الروح الفردية **Universal Soul manifested in the individual Soul**.

وإذن فالرؤيا الخاصة بالأنبياء إلهام، وهى تخرج إلى الحس وتتأكد وقائعها فى الواقع مثل رؤيا صاحبى يوسف فى السجن، ورؤى العزيز.

ثالث عشر: الرؤيا الصادقة إذن جزء من النبوة، وهى المبشرات الباقية بعد انتهاء النبوة، والأنبياء يكاشفون فى اليقظة والمنام، ففى اليقظة تكون رؤاهم وحياً وفى المنام تكون إلهاماً.

والرؤى مجاوزة لعالم الزمان والمكان ومن طبيعتها أن تحيل المرئيات إلى موجودات لا زمانية حال الرؤيا، ثم تحولها إلى وقائع زمانية فى الواقع.

وحدوث الرؤى على هذا النحو الذى يمثل نوعاً من الوعىّ الدينى العميق المصاحب لمشاهدات تقطع بوجود ضروب عليا من الإدراك والوعىّ الكونى المتعالى يمثل لحظة أزلية تنكشف فيها التجربة بوصفها من القيم المتعالية على المكان والزمان.

والرؤى إذن هى عيان صوفى يحظى بوعىّ متسامى وعلوم غيبية مفارقة، ومدركات قابلة للحدوث فى عالم الزمان، وهى ثمر لتأثير اللحظة الإلهية على قلوب العارفين.

رابع عشر: يمثل العالم المشاهد من وجهة نظر "ابن عربى" خيالاً منفصلاً، وهو كل ما سوى الله في الوجود الحسى المدرك من حيث الظاهر، وللخيال المنفصل القدرة على الاتصال بالخيال الإنسانى وسيلة اتصال بالخيال المطلق، فيحظى بقدرة تمكنه من تشكيل ما يشاء من الصور المتحررة من قيود الحس، ومن كل ما يكبل ذهن الإنسان من علل ومعلومات، ولذلك فهو يعد استمراراً لقوة الخلق الإلهية فى تشكيل

الصور دون قيد، ويتفق هذا مع ما توصل إليه "وليم بليك William Blake" الذى يعتقد أن عالم الخيال هو عالم الأبدية.

خامس عشر: ومن قوى الإدراك الفائق المتعلقة بالقلب أيضاً تلك الملكة المعروفة باسم الفراسة The Power of Descernment والتى يختص بها عباد الله الصالحون، ويشبهها القوم من الصوفية بالروح التى تحل فى الجسد الميت لقوله جل شأنه أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس أى ميت الذهن فأحياه الله تعالى بنور الفراسة وجعل له نور التجلى والمشاهدة الذى يمنحه الله لعين البصيرة فتظهر به الغيبيات كما تظهر المحسوسات بنور الشمس.

وتحدث المعارف الإلهية عن طريق الكشف والإلهام الذى يعنى عند "ابن عربى" كشف الحجاب عما هو موجود فى قلب العارف، وكامن فيه فتأتيه العلوم من داخله سواء كانت أزلية أو زمنية حقيقية أو كامنة وكما هى ثابتة فى شيئية ثبوتها.

وتختلف الفراسة والمعرفة الحدسية عن المعرفة المستمدة من الخيال، ذلك أنها نوع من الشهود المباشر للحقائق الغيبية...immediate vision of esoteric knowledge وهى معرفة سامية، ونور بارق، وحدوس ثاقبة، وفراسة عميقة مزودة بنور الإيمان.

وهكذا تكون الفراسة خرق للعادة، وهى حالة متعدية للعقل وخاضعة لدرجة عالية من النقاء الروحى، والشفافية القلبية، فتعمل بتصريف إلهى كىّ تدرك حقائق الغيب برؤية مباشرة وشهود قلبى يعلو على المكان والزمان، ويمثل لحظة إلهية فى صميم الوعىّ البشرى.

سادس عشر: فى ظل هذا النظام الذى وضع فيه الحقيقة الكلية والعقل الكلى فى قمة النظام المعرفىّ، والذى جعل القلوب القابلة للتجليات الإلهية والأنوار الحاملة لأشعة المعرفة أدعية النور الإلهى، ولأن معرفة الله هى مركز الوعىّ المقدس، فإن هذا الصوفى المتفلسف يحرص على أن يكون هؤلاء الذين يتاح لعقولهم وقلوبهم أن ترتسم فيها حقائق الأشياء على نحو ما جاءت فى العلم الإلهى هم من الكمل من أهل الله، والذين اجتازوا مراتب الكمال الذين جمعت بين عقولهم وقلوبهم والعقل الإلهى مناسبة جامعة، أو أمور مشتركة يحظى بها أولياء الله الذين صار الحق لهم سمعاً، وبصراً، ولساناً... الخ. وتكون المعرفة بهذا المعنى قبولاً للفيض الأقدس أى للتجليات الإلهية، كما تكون خالية من تعقل ذى النظر المبصغة عقولهم بالخواص الطبيعية، والقوى المزاجية، كما يذكر "صدر الدين القونوى" لأن معرفة العقل مقيدة، إلا أن يعرف بنور الإيمان.

سابع عشر: إن كمال المعرفة ودقة الفراسة ووضوح العلم لا يتم بالعقل وحده، إنما يتعاون معه قلب عاقل مستنير بنور الله، وله القدرة على النفاذ عبر حجب الأكوان والقلب والعقل يعملان معاً على أخذ العلم

من اللوح المحفوظ بقانون الحكمة ومعيار القدرة، وهو يتلقى العلم عن العقل الكلى الذى بدوره يتلقى العلم من العقل الأول أو من نور محمد (ﷺ)، الذى يتلقى العلم من النور الإلهى. ومن الملاحظ أن النظرية العرفانية فى الشرق والغرب تتحدث عن علاقة بين العقل والقلب عندما يتعلق الأمر بالتفكير المتسامى الذى يحدث عن طريق البصيرة، والحدس والفراسة، والتخاطر، وهذا ما توصل إليه "توم آرنولد Tom Arnold" فى نظريته عن التفكير المتسامى، وكذلك ما ذكره "كرسماس همفر Christmas Humphery" عن تعريف البوذية للحكمة السامية "Maha Praja" والعاطفة السامية " Maha Karuna" باعتبارهما قدمان يشير عليهما المعرفة السامية، وذلك لأن العقل وحده يولد الشهوة والوهم، بينما القلب يمثل صوت المعرفة السامية وهما معاً يمثلان قانون الانسجام أو المثالية العرفانية، فالعقل والقلب قدمان تسير عليهما المعرفة السامية.

وهذا النوع من الحكمة السامية والعاطفة السامية سبق إليه "أبو القاسم القشيرى"، و"أبو نصر السراج"، و"محيى الدين بن عربى"، و"صدر الدين القونوى"، وغيرهم من صوفية المسلمين.

ثامن عشر: تأتى الكرامة لتكون تطبيقاً عملياً على إمكانية مجاوزة الزمان والمكان وخرق القوانين الطبيعية، وكذا خرق العادة، والكرامة مكافأة من الله على الفضيلة، وتحدث فى أوج الكمال الأخلاقى.

وتتنوع الكرامات ما بين الكرامات الباطنية والكرامات العملية، والكرامات الروحانية.

ومن أنواع الكرامات التى ذكرها "ابن عربى" كرامات البصر والسمع والقلب، وكل واحدة من هذه الكرامات هى مكافأة عن فضائلها الخاصة. فكرامة البصر مثلاً تنتسب كل الظواهر الخاصة بالبصر الفيزيائى، والمشاهد الروحية، وأهم هذه المشاهد رؤية حقائق العالم الروحانى السماوى والأرض، كالملائكة والأولياء، ورؤية ما فى العقل أو ما فى قلب الشخص المراد، ومن كرامات السماع ما يسمع به الولىّ لغة الكائنات الحية، وقد يسمع صوت كلام الله كما يعتقد الصوفية وهذا أدخل فى باب التوهم على حد اعتقاد الباحثة.

تاسع عشر: تلاحظ الباحثة أن غوامض العلوم الإلهية ليست قصراً على الأنبياء كما يعتقد الصوفية، بل هى سارية ممتدة إلى عباد الله الصالحين بفعل اصطفاء الله لهم وتزويدهم بالعلم الإلهى، وهم يتأولون الآيات القرآنية فى قوله جل شأنه **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾** وقوله **﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾**.

وقد يبالغ الصوفية فى رفع درجة الولىّ ليجاوز أحياناً درجة النبى، ومن ثم فهم يخلطون بين الولاية والنبوة، وبين القطبانية والنبوة.

إلا أنهم يجعلون أنوار الولىّ مستمدة من نور الحقيقة المحمدية أو من نور النبوة، وليس وراء نور النبوة نور يستضاء به على وجه الأرض.

كذلك يميزون بين الكرامة والمعجزة بالرغم من أن كليهما خرق للعادة إلا أن المعجزة خاصة النبى، بينما الكرامة خاصة الولىّ وهى مكافأة على الكمال الأخلاقى.

عشرون: تكشف الدراسة عن الخلط الذى وقع فيه متفلسفة الصوفية من أمثال "ابن عربى"، و"صدر الدين القونوى"، و"عبد الكريم الجيلى" وغيرهم، فهم يخلطون بين الولاية والنبوة، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون شيئاً من عالم الغيب، والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم بالله وبين العلم الخاص بالشرائع التى أرسلوا بها، إلا أن هذا يعنى أن علم النبى شامل لعلم الولىّ، وهذا يؤدى إلى نتيجة هامة فهؤلاء القوم لا يجعلون من الولىّ نبياً كما لا يعرفون علم الولىّ فوق علم النبى، فعلم النبى فوق علم الولىّ وشامل له، ويرى "ابن عربى" أن ما يوحى به إلى الرسول هو العلم الشرعىّ الذى يأتى على لسان الملك وحياً أما العلم الباطن الخاص بالولىّ فهو إرث يرثه الولىّ من خاتم الأولياء الذى يرثه بدوره من منبع الفيض الروحىّ أو من الحقيقة المحمدية التى هى مصدر كل علم باطن.

وفى إطار نظرية "ابن عربى" فى "القطب" وأفراد العلم الباطنى يأخذ مفهوم الاجتهاد والتفقه فى الدين معنى آخراً غير المتعارف عليه عند عامة المسلمين بل يتفق ونظريته العامة فى الولاية، فالمجتهد هو خليفة الرسول، أو هو الإمام الذى أخذ علمه بالشرع من الحقيقة المحمدية التى هى منبع العلم الروحى، وهو ما ينطبق على عيسى (عليه السلام) عندما يعود إلى هذه الأرض ليحكم بشرع النبى محمد (ﷺ).

ولتأكيد سريان العلم الباطن فى الأفراد من عباد الله الصالحين يذكر "ابن عربى" و"الترمذى" أفراداً بأسمائهم يسميهم أولياءً وأقطاباً مثل "على بن أبى طالب"، و"عبد الله بن عباس"، و"عمر بن الخطاب"وجماعات من الأفراد عاشوا فى التلال المطلة على مكة من الجهة الشرقية وغيرهم كثيرون.

وهو ما يؤكد فى عرفهم أن الإمداد والاستمداد من الحقيقة المحمدية مازال مستمراً.

واحد وعشرون: ترصد الدراسة مجموعة من السمات المشتركة التى تصاحب تجارب الشعور المباشر للكشف عن الحقيقة منها.

(أ) أنها تجربة نورانية، ومتعلقة بنوع من النور الباطن الذى يشرق فى القلب، ويكشف عن حقائق العلم الباطن.

(ب) إنها تجارب مصاحبة للسمو الأخلاقى والروحى.

(جـ) هناك علاقة وثيقة تنشأ بين قوى الإدراك، فالإشراق العقلى يصاحب الاستنارة القلبية، ويعمل الحدس مع البصيرة، كما تعمل الفراسة مع الكشف والسماع.

(د) هذه التجارب هى تجارب ميتافيزيقية ماورائية تنقل إلى العلن علوماً خفية وأسراراً علية.

(هـ) هى تجارب أشبه بتجربة الساتورى Satori البوذية التى تعنى الاستنارة، وهى تتميز باللامعقولية، وعدم القابلية للوصف، وعدم إمكانية نقلها إلى الآخرين.

(و) هذه التجارب النورانية تكشف عن سريان الوحدة فى الوجود، ففى ذلك الحضور لا توجد ثنائية، فلا أنا ولا أنت ولا هو، فأنا وأنت وهو نصبح واحداً، كما يعتقد الصوفى الإيرانى "محمود شبسترى"(١).

إلا أن الوحدة التى يتحدث عنها غالبية الصوفية هى وحدة الشهود، ووحدة العلم الإلهى، ووحدة المشيئة الإلهية.

تم بحمد الله

---

(١) محمود شبسترى (سعد الدين) (١٢٥١م - ١٣٢٠م) (٦٥٠هـ - ٧٢٠هـ) هو متصوف فارسى ولد فى شبستر (قرية قرب تبريز) له مؤلفات من أمثال (حديقة الورد) (وحق اليقين فى معرفة رب العالمين).... ومؤلفات أخرى منها شروحة على المثنوى... راجع وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص١٣٧ والهامش.

المصادر والمراجع

ولاً : المصادر العربية

(١) إبراهيم بن إسحاق (التبريزى)، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية رقم ٧٨٥م، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

(٢) ابن سينا، الشفاء، تحقيق جورج شحاتة قنواتى، وسعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م.

(٣) ---- ، النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة ١٩٥٢م.

(٤) ابن عربى (محيى الدين)، الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، ود. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

(٥) ------------- ، التجليات الإلهية، نسخة خطية رقم ٣٨/١٦٨٦ مكتبة قونية بتركيا.

(٦) ------------- ، فصوص الحكم والتعليقات عليه، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٤٦.

(٧) ------------- ، مرآة العارفين، ومظهر الكاملين، نسخة خطية رقم ١٢٧٤م تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

(٨) ابن عربى (محيى الدين)، مواقع النجوم، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٦٥هـ.

(٩) ------------، كتاب الأسفار، طبع جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٤٨م.

(١٠) ------------، لطايف الاعلام، مخطوطة جامعة اسطنبول، نسخة خطية رقم ٢٣٥٥ تصوف.

(١١) ------------، رسالة فى معنى النفس، الجزائر، ١٩٠٥م.

(١٢) ------------، رسالة روح القدس، تصحيح عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، ١٩٨٩م.

(١٣) ------------، إنشاء الدوائر، طبعة ليدن ١٣٣٦هـ.

(١٤) ------------، مشاهد الأسرار القدسية، طبعة حيد آباد الدكن، ١٩٤٨م.

(١٥) ------------، كتاب الجلالة (اسم الجلالة الله)، مطبعة دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

(١٦) ------------، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، دار عين مصر، بدون تاريخ.

(١٧) ابن عربى (محيى الدين)، تحفة السفرة، تحقيق محمد صالح الماحى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، بدون تاريخ.

(١٨) ابن عطاء السكندرى، لطائف المنن والأخلاق، تحقيق د. عد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م.

(١٩) ابن تمية، الفتاوى الكبرى، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٨٧هـ.

(٢٠) ابن القيم، الروح، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢١) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢٢) ابن القسيرانى (المقدسى)، صفوة التصوف، تحقيق غادة المقدم، دار المنتخب العربى، بيروت، لبنان ١٩٩٥م.

(٢٣) أبو حامد الغزالى، معارج القدس، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢٤) --------- ، الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ، وطبعة أنقرة، ١٩٦٢م.

(٢٥) --------- ، إحياء علوم الدين، تحقيق بدوى طبانة، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢٦) أبو حامد الغزالى، مشكاة الأنوار، القاهرة ١٩٠٧م.

(٢٧) --------- ، روضة الطالبين وعمدة السالكين، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٩م.

(٢٨) أبو بكر عبد الله (شاهاور)، منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح ١٩٩٣م.

(٢٩) أبو سعيد (عبد الملك)، تهذيب الأسرار فى أصول التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١م.

(٣٠) أبو نصر السراج الطوسى، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. طه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠م.

(٣١) أبو القاسم عبد الرحمن يوسف اللجائى، قطب العارفين فى العقائد والتصوف، تحقيق محمد الديباجى، بيروت، بدون تاريخ.

(٣٢) أبو نصر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، القاهرة بدون تاريخ.

(٣٣) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، تقديم عليوش عبود، منشورات سلسلة العلوم الإنسانية، الجزائر، ١٩٩٢م.

(٣٤) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، طبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٩م.

(٣٥) ----------، شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد عبد المنعم الحلوانى، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٣٦) شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف، طلعت دار الكتب المصرية.

(٣٧) عبد الكريم الجيلى، كتاب المناظر الإلهية، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٣٨) ----------، الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٣٩) الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشر د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، القاهرة، ١٩٦٠م.

(٤٠) السهروردى، عوارف المعارف، تحقيق. عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٤١) صدر الدين (القونوى)، النفحات الإلهية، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

(٤٢) صدر الدين (القونوى)، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣١٠هـ.

(٤٣) ------------، الرسالة الهادية، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣م تصوف طلعت، دار الكتب المصرية.

(٤٤) ------------، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٣م تصوف طلعت.

(٤٥) ------------، الرسائل المتبادلة مع نصر الدين الطوسى، بتحقيق د. إبراهيم ياسين، دار الوفاء المنصورة، ١٩٩٣م.

(٤٦) ------------، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، بدراسة وتحقيق وتعليق د. إبراهيم ياسين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

(٤٧) محمد بن المنور، أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد، ترجمة د. إسعاد عبد الهادى قنديل، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

(٤٨) محمد الرازى (فخر الدين)، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٧م.

(٤٩) محمد بن عبد الجبار (النفرى)، المواقف والمخاطبات، شرح يوحنا آربرى، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤م.

(٥٠) محمد بن حمزة (الفنارى)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية رقم ١٨٨ تصوف طلعت دار الكتب المصرية.

(٥١) الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة الدكتور إسعاد عبد الهادى قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م.

ثانياً: المراجع العربية

(٥٢) إبراهيم مدكور (الدكتور) فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

(٥٣) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الإسلامى، طبعة دار المعارف، ١٩٩٣م.

(٥٤) -------------، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م.

(٥٥) -------------، تحقيق ودراسة على كتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القونوى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

(٥٦) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفى، مكتبة الإسراء، طنطا، ٢٠٠٥م.

(٥٧) ----------------، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

(٥٨) ----------------، تأنيس الإنسان بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن الراحل عبد الهادى أبو ريده، المنشور فى الكويت، ١٩٩٣م.

(٥٩) ----------------، التصوف الإسلامى، البدايات، مكتبة الإسراء، طنطا، ٢٠٠٥م.

(٦٠) ----------------، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جامعة المنصورة، ٢٠٠٧م، وطبعة أولى دار بلال المنصورة، ٢٠٠٢م.

(٦١) ----------------، الفكر الشرقى القديم واستكشاف البوذية، طبعة ثانية، جامعة المنصورة، ٢٠٠٧م.

(٦٢) أحمد الجزار (الدكتور)، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشروق، القاهرة، ١٩٩٠م.

(٦٣) أبو الوفا التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣م.

(٦٤) أبو الوفا التفتازانى، المدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٣م.

(٦٥) ------------ ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٨م.

(٦٦) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، بحث فى الكتاب التذكارى فى ذكر ابن عربى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٦٧) -------------- ، نظريات الإسلاميين فى الكلمة، بحث منشور فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٣٤م.

(٦٨) ------------ ، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، القاهرة، ١٩٦٢م.

(٦٩) ----------------، فصوص الحكم والتعليقات عليه، توزيع دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

(٧٠) آريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعاد ظهران، عالم المعرفة، العدد١٤، الكويت، أغسطس ١٩٨٩م.

(٧١) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، الكويت، ١٩٧٩م.

(٧٢) جمال المرزوقى (الدكتور)، محمد بن عبد الجبار النفرى وتصوفه، الزهراء للإعلام، القاهرة، ١٩٩٤م.

(٧٣) جبور عبد اللطيف (الدكتور)، إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٧٤) رينولد نيكلسون، صوفية الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة، ١٩٥١م.

(٧٥) ----------، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، محاضرات ترجمها إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٧٦) سليمان العطار (الدكتور)، الخيال عند ابن عربى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١م.

(٧٧) --------------- ، الخيال والشعر فى تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٧٨) ساعد خميس (الدكتور) نظرية المعرفة عند ابن عربى، دار الفجر للنشر، القاهرة، ٢٠٠١م.

(٧٩) سعيد جمعة مراد (الدكتور)، التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة، دار عين، الزقازيق، ٢٠٠٣م.

(٨٠) فاطمة فؤاد (الدكتور)، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧م.

(٨١) قاسم غنى (الدكتور)، تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م.

(٨٢) عبد الخالق محمود (الدكتور)، مصادر الخيال فى الأدب العربى القديم، مجلة كلية الآداب بالمنيا، ١٩٨١م.

(٨٣) عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، الإنسان الكامل فى الإسلام، الكويت، ١٩٧٦م.

(٨٤) ---------------، تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

(٨٥) عادل بدر (الدكتور)، التجربة النورانية عند الإمام الغزالى، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ٢٠٠٦م.

(٨٦) عبد الفتاح بركة (الدكتور)، الحكيم الترمزى ونظريته فى الولاية، القاهرة، ١٩٧١م.

(٨٧) محمد حلمى عبد الوهاب (الدكتور)، السلطة والمتصوفة فى الفترة من القرن الثالث الهجرى إلى نهاية القرن الخامس الهجرى، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٧م.

(٨٨) محمد كمال جعفر (الدكتور)، سهل بن عبد الله التسترى، سلسلة التراث الصوفى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٨٩) منصور الشطى (الدكتور)، تأنيس الإنسان، مراجعة وتقديم د. إبراهيم ياسين، دار بلال بالمنصورة، ٢٠٠٣م.

(٩٠) محمد فريد حجاب (الدكتور)، الفلسفة السياسية عن إخوان الصفا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م.

(٩١) محمد علم الدين القشيرى (الدكتور)، ديوان ابن عربى، ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق، دار عين، مصر، بدون تاريخ.

(٩٢) محمد مصطفى حلمى (الدكتور)، ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

(٩٣) محمود قاسم (الدكتور)، الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى، معهد البحوث العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٩٤) محمد عثمان نجاتى (الدكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا، طبعة ثالثة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م.

(٩٥) نصر حامد أبو زيد (الدكتور)، فلسفة التأويل عند ابن عربى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

(٩٦) نيفين إبراهيم ياسين، التأصيل والتنظير فـي دراسـات نيكلسـون للتصوف الإسلامى، دار الإسراء، طنطا، ٢٠٠٧م.

ثالثاً: المعاجم

(٩٧) أنور فؤاد أبو خزام، معجم مصطلحات الصـوفية، بيـروت، بـدون تاريخ.

(٩٨) الجرجانى، التعريفات، تحقيق عبد المنعم حفنى، طبعة دار الرشـاد، بدون تاريخ.

(٩٩) سعاد الحكيم (الدكتور)، المعجم الصوفى، الحكمة فى حدود الكلمـة، دار دندره، بيروت، ١٩٨١م.

(١٠٠) القاشانى، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

(١٠١) ----، رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق د. سعيد عبد الفتـاح، القـاهرة، ١٩٩٥م.

(١٠٢) معجم ألفاظ القرآن المفهرس، نشر مجمع اللغة العربيـة، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

رابعاً: المراجع الأجنبية

(103) A Affifi; The Mystical Philosophy of Myhyid Din Ibn Arabi Cambridge, 1939.

(104) Christmas Humphreys; Exploring Buddhism, London 1974.

(105) F. C. Happold, Mysticism; a study and an Antheologoy; London; 1990.

(106) Geoffrey Parrinder; A Dictionary of Religion; London, 1990.

(107) Gerard Dwozoi; Dictionaries de philosophie, Paris, 1990.

(108) Hilary Evans, Alternate States of Consciousness; England, 1989.

(109) Henry Corbin; L; Imagination Createe dans Le Sufisme d. Ibn Arabi, 2eme; edition; Paris; 1976.

(110) James (William), The varieties of Religious Experience, New York, 1904.

(111) James (William); Text book of Pschycology; London;1913.

(112) Jhon White; What is Enlightnment; U.K; London; 1906.

(113) Nicholson (R.A.), Legacy of Islam, London 1974.

(114) Nicholson (R.A.), The Mystics of Islam, London, 1914.

(115) Nicholson (R.A.), Life of Myhyi Din Ibnul Arabi, Printed, London, 1906.

(116) Nicholson (R.A.), Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, University, 1940.

(117) Spearman, creative mind, London, 1930.

(118) Stace (Walter), Mysticism and philosophy, London and New York, 1961.

(119) Trimingham, the Sufi Orders in Islam, London, 1971.

(120) Thouless (Robert), An introduction to the psychology of Religion, Cambridge, 1928.

(121) Tom Arnold; Metaphysical Principles of hypnosis, http/WWW. Hypnosis; An introduction.

(122) Tom Arndd, Transrational thinking; htto; www. Hypnosis; org.

(123) Tom Arndd, URL; http. www. Hypnosis.

(124) Underhill E., introduction to mysticism, London, 1950.

(125) Underhill E., Mysticism, A study in the nature and development of Man's Spiritual Consciousness, London, 1940.

(126) http/en Wikipedia; Free Encyclopedia;

(127) Catholic Encyclopedia, 1913.

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

2010/7081

الترقيم الدولى

977 – 17 – 8636 – 9